LES

IDÉES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES

DES JAINAS

PAR

SYBRANDUS JOHANNÈS WARREN

TRADUIT DU HOLLANDAIS AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR

J. POINTET

INTRODUCTION

I. — « Les Jainas », dit Wilson, à la fin de son essai sur la secte religieuse des Jainas, « occupent parmi les populations de l'Inde une place considérable par leur nombre, et très importante par leur influence et leur richesse ». On les trouve à Calcutta, à Murshidabad et à Bénarés ; dans le Meyvar, le Guzerate et le Dekkan. Ils portent ce nom de Jainas en qualité de disciples des Jinas, mot qui est une des nombreuses épithètes données aux saints personnages qui, par un énergique empire sur eux-mêmes et la mortification, s'élèvent au-dessus des dieux et montrent aux hommes la vraie route de la délivrance finale, de sorte que les Dévas du Panthéon brâhmanique n'occupent qu'un rang inférieur. Ceci, joint à ce qu'ils ne reconnaissent pas l'infaillibilité des Védas, les marque aux yeux des Brâhmanes du stigmate de l'hérésie ; ce sont des *pâshandas*, de même que les Bouddhistes dont ils ne se distinguent pas, d'ordinaire, dans la littérature sanskrite[1], à cause du grand rapport qu'ont ensemble les noms, les doctrines et les coutumes des deux sectes. Cette concordance est en effet si grande que l'on ne peut douter de leur origine commune. Colebrooke, qui, dans ces recherches aussi, a

[1] Cf., p. ex., Colebrooke, *Essays*, II, 346 et 197.

frayé la voie, prétend, comme Stevenson sur ses traces, que la priorité revient à la secte Jaina. Il regarde comme une seule et même personne Gautama Buddha, fondateur du Bouddhisme, et Indrabhûti Gautama, disciple de Mahâvîra, le vingt-quatrième Jina. Par contre, le professeur A. Weber soutient qu'avant la secte Jaina existait une autre secte qui s'était séparée du Bouddhisme orthodoxe.

D'autres, comme Wilson et Lassen, font naître du Bouddhisme la doctrine Jaina dans le premier siècle de notre ère, et Bentley même dans le dixième siècle après Jésus-Christ. Cette dernière opinion trouve sa réfutation immédiate dans le témoignage suivant que l'on ne saurait contester.

L'astronome Varâhamihira, mort en l'an 587 après Jésus-Christ, nous fait, au 58e chapitre de sa Bṛhat Samhitâ, le portrait de divers dieux. Après avoir dépeint les dieux brâhmaniques, il fait au vers 44 une description d'un portrait de Buddha, puis il ajoute au vers 45 : *âjânulambabâhuḥ çrîvatsânkah, praçântamûrtiçca digvâsâs taruṇo rûpavâmçca Karyo 'rhatâṃ devah*, c'est-à-dire « le dieu des Arhats *(Jinêçvara)* doit être représenté nu, jeune, beau, sortant d'un calamus, les mains touchant aux genoux; sur sa poitrine est tracé le signe du çrîvatsa »[1]. Varâhamihira donne plus loin (60, 19) les noms des prêtres des divers dieux, et, après ceux des Bouddhistes, il mentionne encore ceux des Jainas, les moines nus. Ils existaient donc certainement longtemps avant Varāhamihira, puisqu'à son époque ils avaient acquis assez de notoriété pour être cités en même temps que les autres sectes. Hiouen-Thsang, bouddhiste chinois qui parcourut l'Inde au commencement du septième siècle, nous apprend aussi qu'à son époque Vaiçâlî (maintenant Besarh, suivant Cunningham) était rempli d'hérétiques de toutes sortes : « ceux qui vont nus (les Nirgranthas) », dit-il dans la traduction de Stanislas Julien (1834), « ont une foule énorme de partisans ». Ce nom de Nirgranthas désigne, d'après le professeur A. Weber (Bhagavatî

[1] Voir la traduction anglaise de la Bṛhat-Samhitā, par le professeur Kern dans le *Journal Roy. Asiat. Society of Great Britain and Ireland ;* new Series. vol. VI, part. 2, p. 328; ou bien la page 260 de la traduction publiée séparément par Trübner.

249)[1], les Jainas, et cette opinion est partagée par le docteur Burnell dans l'*Indian Antiquary* (cité par Cowell dans une note aux *Essais* de Colebrooke, I, 405). Utpala, dans son commentaire sur la Bṛhat-Samhitâ de Varâhamihira, cite, à l'occasion d'un extrait d'Aryabhaṭa, un vers où le mot *jina* se présente dans le sens de 24. Si ce vers était d'Aryabhaṭa, il prouverait que le nombre des personnages canonisés était, déjà vers l'an 500, fixé comme il l'a été plus tard, ce qui donnerait à supposer que la secte Jaina subsistait déjà depuis quelque temps; mais ce vers n'a pas été emprunté à l'ouvrage d'Aryabhaṭa; il doit être attribué à Utpala même, ou bien il a été tiré par cet astronome, qui vivait au dixième siècle, d'un commentaire sur l'Aryabhaṭîya. Quoi qu'il en soit, le témoignage de Varâhamihira suffit à établir l'existence de la secte jaina dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Les commentateurs brâhmaniques du Védânta, du Sankhya, etc., qui vinrent après, citent et combattent les Jainas, comme je l'indiquerai plus loin.

II. — Parmi les sources principales où l'on a pu jusqu'à présent puiser la connaissance de la doctrine jaina, je citerai d'abord les deux Essais de Colebrooke et celui de Wilson, qui tous deux ont fait usage d'ouvrages jainas; puis un aperçu de la philosophie jaina, par Sâyana-Mâdhava Âcârya, le Kalpasûtra, le Çatruñjayamâhâtmya, et un fragment de la Bhagavatî; enfin trois ouvrages moins importants, la Sûryaprajñaptî, l'Anuyogadvârasûtra, et l'Abhidâna-cintâmaṇi d'Hemacandra. Ces deux derniers, ainsi que l'aperçu du Sarvadarçanasaṅgraha, écrit par Sâyana-Mâdhava, sont de date récente (Mâdhava vivait au XIVe siècle, Hemacandra au XIIe) et l'Anuyogadvârasûtra est un ouvrage jaina écrit à une époque encore postérieure[2]. Le Kalpasûtra nous raconte la vie et les doctrines de Vardhamâna ou Mahâvîra, le dernier des 24 jinas. Cet ouvrage a été traduit en 1848 par Stevenson, et Colebrooke en avait déjà fait connaître la partie

1 Cf. § 7 ci-après.
2 Weber : « Ueber ein Fragment der Bhagavatî », p. 371.

essentielle dans son second *Essay on the Jains* [1]. La langue dans laquelle il est écrit est l'Ardhamâgadhî, langue habituelle des écrits religieux jainas. Suivant une déclaration faite à la fin de l'ouvrage, il aurait été composé par Bhadrabâhusvâmî 980 ans après la mort de Mahâvîra. Le commentaire ajoute : « sous le roi Dhruvaséna ».

Le Çatruñjayamâhâtmya est un hymne, en sanscrit barbare, en l'honneur de la montagne Çatruñjaya, lieu sacré des Jainas dans la presqu'île du Guzerate. Ce poème contient un grand nombre d'indications importantes et a été publié en partie par le professeur A. Weber [2].

L'auteur, Dhaneçvara, se fait connaître au commencement du premier chapitre et à la fin du quatorzième et dernier. L'ouvrage est placé presque en entier dans la bouche de Mahâvîra qui expose toute la mythologie des jainas, et qui, après avoir raconté la vie et la mort de son prédécesseur, prédit ce qui doit arriver après lui-même. Ces prophéties ont une grande importance, en ce qu'elles nous fournissent quelques dates ; il est vrai qu'en s'étendant à une époque postérieure à la mort de l'auteur [3] elles ont perdu de leur autorité, ce qui n'ajoute naturellement aucune force au crédit dû à l'ouvrage entier ; il paraît cependant que les dates données reposent sur une antique tradition digne de confiance. Au chapitre XIV, vers 101, le Vîra, après avoir parlé de sa mort, fait la prédiction que voici : *asmannirvâṇato varshais tribhiḥ sârdhâshṭamâsikaiḥ dharmaviplâvakaḥ Çakra Pañcamâro bhavishyati*, c'est-à-dire « trois ans et sept mois et demi après mon Nirvâna, il y aura le Pañcamâra qui portera malheur à la (vraie) foi ».

Le mot Pañcamâra, qui revient encore deux fois dans le 14e chapitre, n'est pas, comme le croit Lassen (*Ind. Alt.*, IV, 761), le nom d'un disciple de Mahâvîra [4], mais désigne le cinquième rais, *ara*, de la roue du

[1] J'emprunte à Colebrooke et à Weber tout ce que je rapporte du Kalpasûtra, car l'ouvrage même est épuisé, et je n'ai pu me le procurer nulle part.

[2] Weber : Das Çatruñjaya Mâhâtmyam, 1858.

[3] Il y est fait mention des Mudgalas, c'est-à-dire Mongols, ce qui prouve au moins que la dernière rédaction de cet ouvrage doit être placée après l'an 1500.

[4] Remarque déjà faite par Weber.

temps, époque qui suivant Hemâcandra (131) s'appelle *Duhshamâ* (la malheureuse) et qui peut avec raison être surnommé *dharmaviplâvaka*. Le Vîra continue : *Tataḥ çataiç caturbhiḥ shaṭshashṭibhir vatsarair dinaiḥ pañcacatvâriñçatâpi Vikramârko... asmatsañvatsarañ luptvâ svañ tam âvishkarishyati*, c'est-à-dire « 466 ans et 45 jours après (le Nirvâna ou le Pañcamâra) Vikramârka (Vikramâditya) abolira mon ère et inaugurera la sienne ». Ceci ne peut qu'indiquer que l'ère de Vikramâditya, comme l'a montré le professeur Kern [1] ; et puisque toutes les sources antérieures à l'an mil placent Vikramâditya immédiatement après l'ère de Çaka [2], il faut donc admettre que le Nirvâna de Mahâvîra a été placé par la tradition 470 (ou 466) ans avant l'ère de Çaka, par conséquent en l'an 392 (ou 388) avant Jésus-Christ.

Au vers 283 du XIVe chapitre, on peut lire la manière dont le sage Dhaneçvara instruira le souverain de Valabhî, Çilâditya (corruption de Çilâditya) dans la doctrine purifiante des Jinas, comment par ce prince il expulsera les Bouddhistes, et fera élever de nombreux temples. Le texte dit ensuite :

« *Saptasaptatim abdânâm atikramya catuhçatīm Vikramârka Chilâditya bhavitâ dharmavṛddhikṛt*, c'est-à-dire : 477 ans après Vikramârka vivra Çilâditya, le protecteur de la vraie foi ». Çilâditya est donc roi de Valabhî en l'an 555 après Jésus Christ. Ce même Çilâditya [3] est encore mentionné dans une inscription des rois de Valabhî, et par le chinois Hiouen-Thsang qui rappelle aussi que Çilâditya régna 50 ans, par conséquent de 555 à 605 après Jésus Christ. C'est sous son règne que fut écrit le Çatruñjayamâhâmya. Sous ce règne fut aussi composé le Kalpasûtra, 980 ans après Mahâvîra, 588 après Jésus-Christ. Ce qu'ajoute le commentaire « sous le roi Dhruvaséna » est donc inexact. L'auteur du Kalpasûtra se nomme, comme je l'ai déjà dit, Çrî Bhadrabâhusvâmi.

[1] Dans son ouvrage : *Over eenige tijdstippen der Indische geschiedenis*, 1873.
[2] Cf. professeur Kern, préface du *Bṛhat Samhitâ*, p. 4 et suivante.
[3] M. Kern a montré l'identité de ces deux personnages dans son ouvrage cité plus haut.

III. — La Sûryaprajñaptì[1], mentionnée ci-dessus, est un commentaire sanskrit de Malayagiri sur un traité d'astronomie de la secte jaina. Elle est citée par Hamilton (chez Wilson I, 281)[2] parmi les 44 ou 45 Siddhântas de la secte Çvetâmbara (avec le Kalpasùtra) sous le nom de Sûrapaññatti. Le commentaire de Malayagiri n'a conservé qu'une partie du texte et se borne habituellement à citer les premiers mots de chaque paragraphe. A la première page de son ouvrage, Malayagiri nous apprend que Çrî Bhadrabāhusùri, — appelé à la page 161 Bhadrabâhusvâmi, — a écrit un commentaire sur la Sùryaprajñaptì qui était déjà perdu de son temps, c'est-à-dire en l'an 1772 de l'ère de Vîra (1380 ans environ après Jésus-Christ).

Peut-être ce Bhadrabâhusvàmi est-il le même que l'auteur du Kalpasûtra ; dans ce cas nous pourrions admettre que la Sùrapaññatti est un peu postérieure au VIe siècle après Jésus-Christ.

Le vocabulaire d'Hemacandra (243) nous fait connaître que les Jainas possèdent 11 ou 12 livres sacrés, nommés *angas*, dont il donne les noms. Le cinquième dans son énumération est le *Bhagavati Anga*. Wilson s'est servi de cet *anga* pour écrire son Essai, et il le cite, I, pages 281 et 286. Un fragment de cet ouvrage, le 1/6 environ, a été en partie traduit, en partie expliqué, en parti publié par Weber. A la fin le dernier Jina est cité comme étant l'auteur de cet anga, et il y est dit que le manuscrit a été écrit dans la dernière année du règne de l'empereur Akbar.

Comme livre sacré des Jainas, la Bhagavatì remonte à une haute antiquité, bien que les *angas* ne soient pas les ouvrages les plus anciens des Jainas, car ils possèdent encore 14 *pûrvas* ainsi nommés parce qu'ils ont été composés avant les *angas* par les *Ganadharas*, disciples de Mahâvîra. La Bhagavatì est écrite en Ardhamâgadhì, comme le Kalpasùtra et la Sùrapaññatti. Je ne connais le Kalpasùtra que par l'abrégé succinct qu'en a donné

[1] Publiée par le professeur A. Weber, dans les *Indische Studien*, 10, 2.

[2] La liste publiée par Hamilton n'est pas dans l'ordre habituel. Wilson l'avait déjà dit, et ce qui confirme sa remarque c'est que Mahâvîra, dont la vie fait le sujet du Kalpasùtra, n'était pas Çvétâmbara si l'on en croit la tradition.

Colebrooke. Comme cet ouvrage est plus récent que la Sûryaprajñaptì, et comme les formes du Mâgadhi dans la *Sûryaprajñaptì* sont (ainsi que le dit Weber[1]) plus recherchées que dans la Bhagavatì, il me semble que ce dernier ouvrage doit être regardé comme le plus ancien des ouvrages jainas connus. Il contient un mélange sans cohésion de récits philosophiques, religieux, légendaires. A l'égard de son authenticité les remarques qu'a faites le professeur Kern[2] sur la littérature sacrée du bouddhisme s'appliquent également à la Bhagavatì. La langue prouve que Mahâvìra même n'est pas l'auteur de l'ouvrage. Il suffit de lire les inscriptions d'Açoka pour se convaincre que le Mâgadhi de son époque (environ 250 ans avant Jésus-Christ) avait une forme bien plus antique que la langue de la Bhagavatì. Le Mâgadhi des inscriptions se distingue surtout par le changement de l'*r* en *l* au premier cas des noms masculins, et au deuxième cas du singulier en *as*, *e* prend la place de *o*. Parmi les sifflantes, le Mâgadhi d'Açoka n'emploie que l'*s*, et, en ceci, il s'écarte des règles données par les grammairiens Vararuci et Hémacandra (suivant eux *ç* est la seule sifflante du Mâgadhi), mais il est d'accord avec l'Ardhamâgadhì, qui n'a que l'*s* et qui le plus souvent change *as* en *e*, quelquefois aussi en *i*, *o*, *u ou â*[3]. Au contraire, dans la Bhagavatì, on ne trouve que très rarement, peut-être dans six mots seulement, l'*r* changé en *l*; la langue de la Bhagavatì ne se rapproche donc pas plus du Mâgadhi d'Açoka que du Mâgadhì des grammairiens, qui donnent comme règle le changement de l'*r* en *l*. On trouve aussi l'*l* à la place de l'*r* dans certains mots du prâkrit vulgaire, ainsi dans *calaṇo*, pied, *daliddo*, bras, et quelques autres.

L'ardhamâgadhì a été parlé à une époque plus récente ; ce qui le prouve

[1] *Indische Studien*, X, 2, 254.

[2] Dans son livre : *Over de jaartelling der Zuidelyke Buddhisten en de Gedenkstukken van Açoka den Buddhist*, p. 20, 21.

[3] La langue du Digambara, dans la pièce de Râma-Kṛshna, le Prabodhacandrodaya, p. 46 et suivantes est d'accord, pour l'emploi de l'*e*, de l'*l* et de l'*s*, avec le Mâgadhi d'Açoka. C'est donc avec raison qu'un des commentateurs l'appelle Mâgadhi, tandis que l'autre commentateur la qualifie tout à fait à tort de dialecte Paiçâcî.

avant tout, c'est que si deux voyelles sont séparées par des consonnes, cette langue rejette les consonnes, les adoucit ou les remplace par un *y*, quelquefois mais rarement par un *h*. Ce dernier cas se présente plus souvent dans le Mâgadhi d'Açoka, très rarement dans le Pâli. Dans la Bhagavatî le changement en *y* de la consonne placée entre deux voyelles est presque de règle, bien qu'un seul et même mot se rencontre sous quatre formes; on trouve par exemple *loke*, *loge*, *loe* et *loye*. Le changement en *y* est un signe caractéristique de l'Ardhamâgadhî, qui autrement dans ses détails est d'accord avec les autres Prâkrits. Dans les mots simples, on évite l'hiatus résultant de l'expulsion de la consonne par l'insertion, non pas d'un *y*, mais d'un *v*. Les exemples d'un *h* euphonique sont très rares[1]. Peut-être est-il présent dans le mot *havvam*, sur lequel je reviendrai plus tard.

IV. — Il me semble donc que la Bhagavatî, telle que nous la connaissons, ne doit pas être beaucoup plus ancienne que la Sûryaprajñaptî. Sous le rapport du sujet elle est authentique, et, pour me servir de l'expression du professeur Kern parlant de la littérature bouddhique, elle est, au point de vue dogmatique, pure et authentique. Les points principaux de doctrine sont, dans leur exposé, conformes aux indications de Mâdhava, de Colebrooke et de Wilson, etc., qui ont puisé pour la plus grande partie à d'autres sources.

Je regarde donc comme appartenant au pur jainisme tout ce que Mahâvîra nous apprend soit en philosophie, soit en mythologie ou en toute autre matière, en tant que ses renseignements ne sont pas en contradiction avec les autres informations. J'accorde moins de confiance aux renseignements historiques ou prétendus historiques qu'ils nous donne, bien que Weber les tienne pour autant d'indices de l'antiquité du livre. La langue étant un mélange de formes jeunes et de formes vieilles, j'en conclus que l'ouvrage

1 Weber, *Bhagavatî*, 411.

a été composé à une époque où ont été créées ces formes jeunes, ou bien que c'est une œuvre déjà remaniée, et la continuation d'un *anga* plus ancien. Cette dernière supposition est à mon sens la plus vraisemblable, vu que la Bhagavatì se cite elle-même deux fois. Par deux fois, en effet, dans une des légendes que rapporte la Bhagavatì, celle de Skandaka, il est fait mention des 11 *angas* : parag. 60..... *sâmâtiyam-âdiyâi ekkârasa amgâim ahjjaî, c'est-à-dire, sâmâyikâdiny ekâdaçângâny adhite*, « il étudie les 11 *angas*, le *sâmâyka* etc. », et aussi au paragr. 77 : la Baghavatī est le cinquième *anga*, comme nous l'apprennent Hemacandra et l'Anuyogadvârasûtram ; la liste des *angas* commence par l'*âcâra*, qui est synonyme de *sâmâyika* ; le 12ᵉ *anga* n'est qu'une partie du 11ᵉ. Il est très surprenant de voir un ouvrage faire une citation de son propre texte, malgré le dire de Weber (Bhagavatì, p. 281) : « wie dgl in solchen aus mundlicher Schul Ueberlieferung zusammengestellten Sammelwerken ja nicht weiter befremden kann », et il ajoute qu'il n'est pas pour cela nécessaire de regarder cette légende ou l'un des paragraphes 60 ou 77 comme « sekundäre Einfügung ». Ce n'est pas nécessaire, oui ; mais alors l'ouvrage entier est « sekundär eingefügt ». Je l'ai dit, il a pu se passer deux choses : ou bien la Bhagavatì date d'une époque récente, ou bien c'est une compilation de pièces plus anciennes, revues, refondues et remaniées. Dans les deux cas, toute preuve qu'on en tirerait pour établir l'antiquité de la doctrine jaina, ne serait point digne de confiance. Il est impossible, maintenant du moins, de distinguer ce qu'il y a d'ancien, ce qu'il y a de neuf dans cette œuvre remaniée. La langue serait un critérium, si l'on ne présumait que l'Ardhamâgadhì est une langue plus ou moins régulière, qui dans sa formation a emprunté le plus souvent des formes jeunes et parfois des formes plus anciennes [1]. J'ai déjà indiqué les

[1] Certainement il a conservé quelques formes très anciennes. Remarquons le mot *tubbhe*, *tubbhehim*, qui se trouve rarement ailleurs et qui correspond au *tuphe*, c'est-à-dire *tupphe* (Skrt *yuyam)*, dhaulique. En général, dans le Pâli nous trouvons des formes plus anciennes que dans l'Ardhamâgadhî. Si la Bhagavatî, écrit *savva*, tandis que dans le Pâli, comme dans tous les idiomes aryo-indiens plus récents, le *v* double se change en *bb*, l'accord de la Bhagavatì avec le Mâgadhi d'Açoka plus ancien n'est

points principaux sur lesquels il y a accord ou désacord entre la Bhagavatî et le Mâgadhi d'Açoka, et il résulte de cet examen, que le mot d'Ardhamâgadhi (Mâgadhi provincial) est un terme bien choisi. Comparée au point de vue de la langue avec la Sûryaprajñaptî, la Bhagavatî paraît être le plus ancien des deux ouvrages, et c'est à mon sens la seule chose certaine que l'on ait à dire sur son ancienneté. La Sûryaprajñaptî a par exemple *hi* lorsque la Bhagavatî a *khyâ* (et non pas *caksh* ou *cakshâ* comme le dit Weber) [1]; elle remplace ordinairement *e* par *o* devant *as* et emploie les formes les plus recherchées pour les noms de nombre; à cet égard, la Bhagavatî a de même des formes plus jeunes que le Mâgadhi d'Açoka qui par exemple a *duvâdasa*, devenu *davâla* dans la Bhagavatî. Nous lisons encore dans la Sûryaprajñaptî *culasû (sàyam)*, *chatti* [2] et dans la Bhagavatî, *culasìta (caturaçìti)*, *saṭṭhi (shashṭi)*; dans la Sûryaprajñaptî *vâvatara* équivaut à 72. Comme la Bhagavatî et la Sûryaprajñaptî ont été écrites à des époques peu éloignées l'une de l'autre, et que celle-ci est antérieure au VIe siècle après Jésus-Christ (mettons par exemple qu'elle a été composée au IVe siècle), il s'ensuit que la Bhagavatî ne peut fournir un témoignage incontestable pour les événements contemporains de Mahâvìra (étant admis que ce sage a réellement existé, et vers l'an 400 avant Jésus-Christ), et ses déclarations ne sauraient servir à démontrer que le Bouddhisme est plus ancien que la secte des Jainas.

V. — Les Bouddhistes et les Jainas sont d'accord sur bien des points de doctrine, et cet accord est si frappant que l'on a peine à assigner aux deux sectes une origine différente; on s'est donc naturellement demandé laquelle des deux doctrines est la plus ancienne, quelle est la mère? quelle est la fille? Colebrooke était d'avis [3] que la secte jaina est plus ancienne que le Bouddhisme. Voici quels sont ses arguments. Il identifie Gautama Buddha

qu'apparent et provient de ce que dans la Bhagavatî, suivant l'habitude des Indiens modernes, la lettre *b* est remplacée par le signe du *v*.

1 Voir plus loin.

2 Vaṭṭhî est une faute d'écriture.

3 Colebrooke, *Essays*, II, 276. On inscriptions at temples of the jaina sect in South-Bihâr.

avec le disciple de Mahâvîra qui dans la Bhagavatî paraît le plus souvent en scène dans les entretiens avec Mahâvîra et qui est appelé d'ordinaire Gautama, quelquefois Indrabhûti. Il y a accord, dit-il, non seulement dans les noms, mais aussi dans la durée de leur vie et le lieu de leur demeure. D'après une indication que suit Colebrooke, le Nirvâna de Gautama Buddha a eu lieu en l'an 543 et celui de Mahâvîra vers l'an 600 environ avant Jésus-Christ[1]. Colebrooke ajoute que la mort et l'apothéose du dernier Buddha aussi bien que du dernier Jina et de son dernier disciple, se sont produites dans le sud du Bihâr. Les livres sacrés des deux sectes sont, suivant Colebrooke, écrits presque dans une même langue, qui présente une ressemblance parfaite avec le Mâgadhi du Bihâr méridional. Le Buddha qui a précédé Gautama Buddha était Kâçyapa; or suivant la tradition, Mahâvîra était un Kâçyapa. Colebrooke admet donc que Pârçvanâtha est le fondateur de la secte jaina, affermie et fortifiée après lui par Mahâvîra et son disciple Sudharma; mais après Mahâvîra, un schisme se déclara, et c'est alors que son plus ancien disciple, Indrabhûti Gautama, fut déifié par ses partisans et devint le fondateur du Bouddhisme.

Telle est l'opinion de Colebrooke. A l'encontre de cette thèse, Weber[2] allègue les raisons que voici : d'abord les Jainas mêmes n'identifient pas Gautama Indrabhûti avec Gautama Buddha, car d'après la tradition, Indrabhûti était Brâhmane, et Gautama Buddha au contraire, Kshatriya en second lieu, Buddha est appelé souvent Mahâvîra et Jina. Puis la femme de Vîra s'appelle Yaçodâ, comme celle de Bouddha. Enfin, Siddârtha est le nom du père de Vîra et du Buddha lui-même. Les conclusions à tirer de ce qui précède seraient : 1° qu'Indrabhûti et Buddha sont des personnages distincts; 2° que Mahâvîra est identique à Buddha, et en 3e lieu, que Vîra est le fils de Buddha. Sur des données aussi contradictoires, il n'y a rien à fonder. Les Jainas désavouent ordinairement leur parenté avec le Bouddhisme :

[1] Cf. paragraphe 6.
[2] Çatruñjayam. Introduction.

Dhaneçvara par exemple se vante hautement dans le Çatruñjayamâhâtmya, de la victoire qu'il a remportée sur les Bouddhistes et de leur expulsion du royaume de Çilâditya. Cependant M. Kern[1], dans un exemple frappant, nous a montré qu'ils reconnaissent parfois qu'entre les deux sectes il y a unité de croyance. Weber cherche à démontrer la priorité d'origine du Bouddhisme, et voici les arguments qu'il produit. Parmi les onze disciples de Mahâvîra, Hemacandra (paragr. 31) cite Mauryaputra et Metârya. Le nom de Mauryaputra, dit Weber dans son introduction au Çatruñjayamâhâtmya, n'est possible que depuis le commencement du troisième siècle avant notre ère. Dans une note, page 440, du Fragment de la Bhagavatî, Weber en vient pourtant à avouer que « la conclusion chronologique tirée du nom de Moriyaputta est au moins incertaine, car Maurya apparemment a une signification appelative ». De même la conclusion que l'on tire du nom du deuxième disciple me paraît « au moins incertaine ». Colebrooke l'appelle Mevârya, nom que Weber préfère à Metârya, bien qu'il dise « Mevârya, « welcher Name auf den Landstrich Mevâr zurückgeht, fur den eine solche Benennung in so früher Zeit schwerlich irgend denkbar ist ». Ce raisonnement serait à mon avis une raison de donner la préférence à Metârya[3]. Mais ni ces deux noms, ni ceux de Kâçyapa ne prouvent rien. Gautama et Kâcyapa sont tous deux des « gentilia »; parmi les disciples de Buddha il y avait aussi un Kâçyapa; Gautama paraît avoir été un simple appelatif et désigner un « un fils (spirituel) de Gotama (le père prétendu de la dialectique) [4]. Colebrooke n'attache donc qu'une minime importance aux preuves tirées des noms.

VI. — Les raisons qu'allègue Weber[2] contre l'accord de l'ère de Buddha

[1] Dans l'ouvrage cité plus haut § 2; appendice I.

[2] L'assertion de Colebrooke (*Essays*, II, 194) (combattue par Weber), que 9 des 11 disciples moururent avant Mahāvīra et qu'Indrabhūti et Sudharma lui survécurent se trouve confirmée par le Mahāvīracaritra (Wilson, I, 304).

[3] Comme le fait Hemacandra.

[4] Autrement comment pourrait-on expliquer que le Buddha, qui était un Kshatriya, puisse être appelé Gautama « descendant de Gotama »; on ne trouverait pas de trace d'une *gens* Gautama parmi les Kshatriyas.

avec l'ère de Mahâvîra me paraissent mal fondées. Il suffit de lire l'ouvrage, cité plus haut, du professeur Kern sur Açoka pour se convaincre que l'ère des Bouddhistes du nord n'est pas plus invraisemblable que celle des Bouddhistes du sud, et qu'il est juste de croire à la première aussi bien qu'à la dernière (voir Açoka, p. 30 et suivantes). D'après le calcul de M. Kern la date la plus probable du Nirvâna de Buddha est l'an 388 avant Jésus-Christ. L'ère de Vîra, comme je l'ai exposé plus haut au paragr. II, d'après le Çatruñjayamâhâtmya, se termine aussi en l'an 388 (ou 302) avant Jésus-Christ. Il y a donc entre ces dates une concordance plus grande qu'entre les dates données par Colebrooke, car il place le Nirvâna de Buddha en l'an 543 et celui de Mahâvîra en l'an 600 environ avant Jésus-Christ[1] il paraît ainsi s'écarter de l'opinion qui sous le nom d'ère de Vikramâditya désigne le Samvat de l'an 57 avant Jésus-Christ portant le même nom. Cependant, comme dans l'antiquité tous les astronomes par l'ère de Vikramâditya veulent indiquer la période de S. Çâka de l'an 78 après Jésus-Christ, la date de 600 ans avant Jésus-Christ se réduit à 600 — (57+78) = 495 ans avant Jésus-Christ.

La remarque que fait Colebrooke sur les deux langues sacrées est inexacte. Le Pâli diffère beaucoup de l'Ardhamâgadhî, et ni l'un ni l'autre de ces dialectes n'est semblable au pur Mâgadhî. Le Pâli est de formation plus récente que n'importe quel dialecte du troisième siècle avant notre ère. Au cinquième siècle après Jésus-Christ, il y eut une compilation des trois Pitakas en Pâli. Il n'est pas sûr, bien qu'il soit probable, que l'Ardhamâgadhî, tel que nous le connaissons, soit de formation plus récente que le Pâli. La Bhagavatî est le seul ouvrage que je connaisse dans cette langue, et je n'en connais qu'un fragment. Son origine doit probablement remonter au vi^e siècle avant Jésus-Christ, et bien plus haut encore, si cet ouvrage est vraiment

[1] Wilson, I, 305, dit : « Mr. Colebrooke observes, that the jains of Bengal reckon Vardhamâna to have lived 580 years before Vikramâditya », c'est-à-dire 502 avant J.-C.; je n'ai pu trouver cette observation dans Colebrooke.

plus ancien que la Sûrapaññattì, plus vieille elle-même que le Kalpasûtra et le Çatruñjayamâhâtmya, écrits au VIe siècle. Comme le Pâli et l'Ardhamâgadì sont encore de nos jours les langues sacrées des deux sectes, il est impossible, sans avoir d'autres indications que celles que fournit la langue, de déterminer l'âge d'un écrit composé dans l'une des deux langues. Ainsi, sous le rapport de la langue, un ouvrage latin de Grotius ou de Muret est antérieur aux *Scriptores Historiæ Augustæ* ou à Ammien Marcellin. Une étude attentive et comparative du Pâli et de l'Ardhamâgadhì pourra seule amener à une conclusion qu'il serait téméraire de vouloir arrêter dès à présent. Et supposé même que l'Ardamâgadhì paraisse avoir été formé dans une période philologique moins ancienne ou plutôt, paraisse avoir eu pour origine une période philologique moins ancienne, la seule conclusion à tirer de ceci serait que la doctrine jaina a été écrite et travaillée plus tard que la doctrine bouddhique, et nullement qu'elle est postérieure au bouddhisme ou issu de lui ; l'existence des livres sacrés du bouddhisme au Ve siècle après Jésus-Christ est à peine certaine, bien que la doctrine même ait fleuri au temps d'Açoka, au IIIe siècle avant notre ère, et que déjà à cette époque il y eût des livres bouddhiques dont les titres sont mentionnés sur l'inscription de Babhra [1].

A la fin de son étude sur la Bhagavatî, Weber remarque : « Colebrooke « hat bekanntlich den Indrabhûti geradezu mit Buddha identificirt, und war « dadurch eben zu der Annahme eines verbuddhistichen Ursprungs der « Jaina-Lebre gelangt, eine Annahme die denn freilich gegenwärtig schwer- « lich noch auf viel Anhänger wird rechnen können. » Pour ma part, je ne saurais encore me ranger parmi les partisans de l'opinion qui fait de la doctrine jaina une branche hérétique sortie du bouddhisme. Si l'on accepte comme prouvé que les Jainas sont une secte hérétique qui s'est séparée jadis du bouddhisme orthodoxe, alors rien n'est plus facile que d'interpréter

[1] L'un d'eux, le Laghulovâda est d'après le titre encore antérieur; voir professeur Kern. Açoka, p. 40.

des indications de tous genres au bénéfice de la proposition à démontrer. Ainsi, dans la Bhagavatî, nous voyons attribuer à Indrabhûti quelques épithètes qui d'ordinaire ne sont données qu'à Mahâvîra seul. Or Weber[1] dit que *dans le principe* elles étaient particulières à Buddha et il présume que le personnage de Gautama Buddha a été partagé en deux par les Jainas, pour ne perdre aucune partie essentielle de la tradition bouddhique, et pour conserver encore à leurs yeux quelque chose du bouddhisme. Une observation semblable se trouve à la page 202 de la Bhagavatî.

Tant que l'on n'aura pas apporté une preuve plus convaincante de la priorité du Bouddhisme, cette priorité restera, à mon avis, une chose contestable. Au paragr. IV, j'ai déjà dit qu'il me paraît téméraire d'ajouter foi aux indications historiques de la Bhagavatî, vu qu'elle se cite elle-même. Il est encore une chose suspecte ; c'est que, au commencement de la Bhagavatî est cité un ouvrage : *Pannavanâ (prajñapanâ)*, qui, s'il n'appartient pas aux *pûrvas*, doit être plus récent que la Bhagavatî. Ce passage (I, 1) est donc « sekundär eingefugt », de même que les deux passages où sont cités les 11 *angas*.

L'indication donnée à la page 249 n'a, pour moi aussi, aucune valeur. Là, nous trouvons un *Vêsâliyasavae Pimgalae* désigné comme contemporain de Mahâvîra, lequel résout les questions faites par Pingalaka au brâhmane Skandaka. Au deuxième concile[2] qui, suivant les Bouddhistes du Sud, aurait été tenu cent ans après la mort de Buddha sous le roi Kâlâçoka, les moines de la ville de Vaiçâlî sont condamnés comme hérétiques. Or, d'après Weber, Pingalaka est un de ces moines de Vaicâlî ; d'où il s'ensuit que Mahâvîra vivait au moins cent ans après la mort de Buddha, c'est-à-dire, suivant l'ère des Bouddhistes du sud, pas avant l'an 443 avant Jésus-Christ. Dans son livre sur Açoka[3] le

[1] *Bhagavatî*, p. 241, cf. encore, p. 817.
[2] Cf. Koeppen, I, 146, et Weber, *Bhagavatî*, 2.9.
[3] Wéber, p. 368, identifie les Jainas avec les *Prajnaptivadins* cités parmi les sectes principales du Bouddhisme à l'époque du deuxième concile. Mahâvîra, le fondateur de la secte, serait donc parvenu à

professeur Kern nous a montré ce qu'il faut penser de ce deuxième concile et du roi Kâlâçoka. Au paragr. I, j'ai déjà indiqué qu'à l'époque de Hiouen Thsang, il y avait à Vaiçâlî beaucoup d'hérétiques, surtout des Nirgranthas, que le professeur Weber, le docteur Burnell et en général les sources indiennes identifient avec les Jainas. L'auteur de cette légende « sekundäre » a pensé, peut-être à tort, peut-être avec raison, qu'à l'époque de Mahâvîra, des moines Jainas sortis de Vaiçâlî parcouraient le pays. Je dis « peut-être avec raison », car je ne vois aucun motif de regarder Pingalaka comme un bouddhiste, qu'il soit hérétique ou orthodoxe. Dans la Bhagavatî, on nomme aussi les disciples de Pârçvanâtha, ce qui plaiderait en faveur de l'opinion de Colebrooke, — lequel considère Pârçvanâtha comme le fondateur de la secte des Arhâtas, — si nous n'avions aucune raison fondée de tenir pour « sekundär » les deux légendes de Pâsavacciya (Bhagavatî, page 183 et 280) et de leur refuser tout crédit. La légende de Skandaka dans laquelle sont cités deux fois les 11 angas, a une autorité historique peut-être encore moins grande. Étant donné deux passages, qui méritent tout aussi peu de crédit, il ne me semble pas permis de faire servir l'un comme preuve en faveur d'une opinion arrêtée, et de rejeter l'autre comme indigne de foi, parce qu'il est moins favorable à cette opinion. En outre il semble lorsqu'on lit sans préjugé, que l'auteur regarde Pingalaka comme un Jaina ; Pingalaka adresse au brâhmane Skandaka, diverses questions dont la solution est donnée à celui-ci par Mahâvîra ; sur quoi le brâhmane se convertit à la foi des Nirgranthas, sans qu'on puisse s'assurer si les explications fournies par Mahâvîra sont bien celles qu'attendait Pingalaka (Bhagavatî, page 227). Pingalaka est appelé *Nirgrantha*, expression habituellement employée dans la Bhagavatî pour désigner un ascète (Bhagavatî, 166).

un âge bien avancé. Si l'on s'en rapporte au calcul de Weber (Catruñjayam. Introduction et Bhagavatî, 338), il faudrait placer la mort de Mahâvîra en l'an 349 ou 348 avant J.-C. ; puis, si avec les Cingalais, on accepte l'an 543 comme l'année de la mort de Câkyamuni, le deuxième concile tomberait en l'an 443. Il s'ensuivrait donc que Mahâvîra aurait vécu au moins 115 ans. Si l'on prend pour base du calcul l'an 388 avant J.-C. comme année de la mort de Mahâvîra, le résultat auquel est arrivé Weber est moins surprenant, mais cette date même n'est pas encore authentique.

Il est appelé en même temps *sâvaka*. *Çrâvaka* est le terme habituel des Jainas pour « laïques », mais il a aussi le sens de « auditeur, disciple ». Les laïques bouddhiques se nommaient upâsaka, déjà à l'époque d'Açoka, comme l'indique l'inscription de Babhra. Chose digne de remarque dans le Brabodhacandrodaya, le moine est désigné sous le nom habituellement employé de *sâvaka (çrâvaka)*, dans un passage où son confrère bouddhique est appelé *upâsaka*, pages 46 et 48.

VIII. — Or, il me paraît tout aussi téméraire de placer Mahâvîra cent ans après Buddha en se fondant sur l'autorité d'une donnée suspecte d'un concile suspect, que d'ajouter foi aux indications historiques de la Bhagavatî. La Bhagavatî n'apporte aucun renseignement permettant de résoudre la question que nous nous posions : à qui appartient la priorité, aux Bouddhistes ou aux Jainas? et les informations que nous trouvons ailleurs ne peuvent encore nous fixer sur ce point. L'ère des Bouddhistes du nord, commence, ainsi qu'il est dit au paragr. VI, en l'an 388 avant Jésus-Christ, et cette date, bien que sujette à caution, repose cependant sur une base solide qui résiste au souffle des arguments empruntés à la Bhagavatî, écrit qui de son côté n'est pas tout à fait exempt de contradiction avec lui-même. Dans la suite de la Bhagavatî, le lecteur sera arrêté par bien des contradictions : je n'en citerai pour le moment que deux. Au premier livre, chapitre IV, page 168, Mahâvîra enseigne que *jîva*, *poggala* et *khaṃda* sont éternels, tandis qu'au contraire au Xe chapitre du même livre, page 191, le *khaṃda* est expliqué par *asâsae* « non immortel ». De même au livre I, chapitre IX, paragr. 32, page 183 et au livre II, chap. V, paragr. 23, page 200, se trouvent deux passages qui paraissent se contredire. Ce sont les deux légendes où les disciples de Pârçvanâtha jouent le principal rôle[1]. Dans la première,

1 Voir sur ces *Pàsavacciyyas*, le paragr. 7 et le chap. I, § I, ce mot renferme peut-être le nom *Pàrçra*, ce n'est qu'une conjecture qui se trouve cependant dans une note marginale. Dans une note à la page 183 de la Bhagavatî, Weber incline à identifier Pârçva, avec un Pârçva qui vivait sous le roi Kanishka, par conséquent au premier siècle après J.-C. Je ne vois pas bien clairement alors comment, en parlant de la deuxième légende des Pâsavaccijjas on peut dire qu'elle « *unbedingt* für die Priorität der Psâaccijjas vor Mahâvîra Eintritt », pendant que Mahâvîra aurait vécu entre l'an 443 et l'an 349 avant J.-C.

un de ses partisans, Kâlâsa, va trouver les *therâ bhagavaṃto;* et demande le sens de *sâmâîya, paccakkhâṇam, saṃjama,* etc. La signification des mots *therâ bhagavaṃto* n'est pas donnée, mais très probablement ce pluriel de majesté indique Mahâvîra même, qui pourtant, comme à la fin de la légende est appelé *devâṇuppiyâ. Therâ bhagavaṃto* équivaut alors à « précepteur, maître dans la doctrine ». En tout cas, la doctrine qui est ici annoncée, n'est point contredite et passe donc pour orthodoxe. La réponse faite à la question de Kâlâsa est celle-ci. « Das Selbst *(aya)* ist der *sâmâîya paccakkhânam, sañyama,* etc. »; sur cette réponse, Kâlâsa se convertit. Dans la deuxième légende, nous trouvons des sectateurs de Pârçvanâtha, nommés ici *therâ bhagavaṃto* (comme il y en a trois de nommés, *Mahila, Ânandarakkhita* et *Kâsava*, ces deux mots ne sont point ici un pluriel de majesté) qui se rendent à la ville de *Tuṃgiyâ* où demeurent un grand nombre de *samaṇovâsayâs*. Si *upâsaka* désigne exclusivement le Bouddhiste laïque (voir paragr. VII)[1], il y avait alors à *Tuṃgiyâ*, située non loin de Râjagṛha, des moines et des laïques bouddhistes, qui à la suite de la prédication obéissaient aux disciples de Pârçvanâtha. dont la doctrine avait été reconnue bonne par Mahâvîra. — Cette légende nous conduit donc à une époque où les Bouddhistes, sectateurs de Mahâvîra, et les disciples de Pârçvanâtha coexistaient les uns près des autres — Ces *therâs* enseignent aux habitants de Tuṃgiyâ que l'on peut devenir dieu *puvvasaṃyameṇaṃ* « par un *saṃyama*, empire sur soi-même, exercé de bonne heure », et ils ajoutent : « *no ceva naṃ âyavattavvayâe*, nicht kommt das Selbst hier in Rede » (?), et cette doctrine est regardée plus tard comme bonne par Mahâvîra, tandis qu'au contraire dans la première légende « das Selbst der saṃjama ist ». Par mesure de prudence, je dois pourtant ajouter ici que le texte des légendes n'a pas été publié *in extenso* par le professeur Weber ; il est bien possible que le passage considéré dans son entier puisse admettre une autre explication.

1 Le septième *anga* des jainas s'appelle pourtant *upâsakântakṛt* ou *upâsakadaçâs ;* voir Hemacandra, 244, où dans la scholie *upâsakâh* est donné comme synonyme de *çrâvakâh*.

Dans une autre occasion, la Bhagavatî est en désacord avec les indications du Sarvadarçanasangraha; c'est lorsque, à la page 163, elle prétend que les *Jivas asañjñins* sont répartis dans quatre classes : « habitant de l'enfer, animal, homme, dieu », tandis que le Sarvadarçana, page 35, définit ainsi les *jivas asañjñins* : « ceux qui sont privés de *çikshâkriyâlâpagrahaṇa*, c'est-à-dire, du pouvoir d'apprendre, d'agir, de parler et de comprendre ».

IX. — L'étude des sources ne donne donc qu'un résultat peu satisfaisant. Le Çatruñjayamâhâtmya place le Nirvâna de Mahâvîra en l'an 392 ou 388 avant Jésus-Christ, et cette date concorde avec la date la plus vraisemblable du Nirvâna de Buddha, ou lui est un peu antérieure. Les autres écrits jainas sont du troisième, du quatrième ou du cinquième siècle après Jésus-Christ, et ne donnent aucune information qui soit digne de confiance. Pour le moment, on n'a pas encore résolu, à mon sens, cette question si controversée : de la doctrine bouddhique et de la doctrine Jaina, quelle est la plus ancienne? Peut-être trouvera-t-elle sa solution dans les ouvrages Jainas, acquis en 1873, par la Bibliothèque royale de Berlin.

LES

IDÉES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES

DES JAINAS

CHAPITRE PREMIER

LES MOINES JAINAS ET LEUR DOCTRINE EN GÉNÉRAL

I. — Les Jainas, et en particulier les moines Jainas, sont appelés aussi *Vivasanas*, *Mûktavasanas*, *Mûktâmbaras*, ou *Digâmbaras*[1], les nus, *nagnas*, comme les nomme simplement Varâhamihira. Les *Digâmbaras* et les *Çvetâmbaras* forment les deux principales sectes Jainas ; les autres sectes paraissent être de moindre importance[2]. Le Mahâvîracaritra nous apprend que le dernier Jina, Mahâvîra, était un Digâmbara, tandis que les partisans de son prédécesseur Pârçvanâtha, dont la vie est racontée au dernier chapitre du Çatruñjayamâhâtmya, étaient des Çvetâmbaras. Dans une discussion[3] avec Goçâla, premier disciple de Mahâvîra, que l'on rencontre aussi dans la Bhagavatî (p. 440), ils se nomment eux-mêmes *nirgranthas*, libres de lien, de toute entrave. Goçâla prend ce mot dans son sens strict, et ne donne le nom de *nirgranthas* qu'à son maître et à lui-même, car tous deux se sont affranchis de la gène des vêtements. Dans le fragment de la Bhagavatî, la

1 Comme synonyme de *Digâmbara* citons encore *Kshapaṇaka*; tous ces mots sont employés dans le *Prabodhacandrodaya* pour désigner le moine jaina.

2 Wilson, I, 339, 341. Sarvadarçanas, 44.

3 Wilson, I, 284.

nudité, *naggabhave*, n'est citée qu'une seule fois en termes exprès, comme séante à l'ascète : c'est dans l'épisode de l'ascète *Pâsavacciyya Kalasavesiyaputte nâmam anagâre* (Bhagavatî I, 9 § 32). Sur le premier mot on a écrit une glose, *Pârçvanâthadâsantânî* et *Pârçvanâthanâsantânî*; le dernier élément de ces mots est incompréhensible, mais le premier, suivant toute vraisemblance, désigne le 23e Jina, le prédécesseur de Mahâvîra (cf. Introduction, § 8). *Vesiyaputte* est identique à *vaiçyaputra*. Les Jainas qui ne sont pas moines, c'est-à-dire les laïques, appartiennent pour la plupart à la caste des marchands ; nous trouvons aussi dans le Çatruñjayamâhâtmya beaucoup de marchands cités comme Jainas et dans le Çaṅkarâdigvijaya : *vaṇig abhavat*, « il était marchand ». Ce Kâlâsa, sectateur de Pârçvanâtha, est converti par les *therâ bhagavaṃto*, et après quatre années, il parvient au but que se propose l'ascète en se soumettant à la nudité, à la tonsure, etc. La nudité est citée ici en termes exprès ; et, parmi les conditions indispensables pour l'obtention de la vraie connaissance *(Kevalam)* suivant la doctrine de Mahâvîra, elle est citée la première pour le disciple de Pârçvanâtha, qui est Çvetâmbara. Dans la légende de Khaṃdaka qui, d'après les avis et les instructions de Mahâvîra même, se mortifie jusqu'à ce que la mort s'en soit suivie, il est dit que les *therâs* apportent leur vêtement à Mahâvîra, parce qu'avec la pauvreté, il y a moins de contrainte à s'imposer[1]. Dans le fait, *nagna* signifie souvent non pas « nu », mais « dévêtu, couvert seulement du vêtement le plus nécessaire », et suivant Wilson, I, 339, les Digâmbaras portent actuellement des vêtements de couleur, qu'ils quittent lorsqu'ils prennent leur nourriture. Chez les moines Bouddhistes, la nudité est sévèrement défendue (cf. Koeppen, I, 339).

II. — Dans le Sarvadarçanasaṅgraha, à la fin de la discussion sur l'*ârhatadarçana*, les deux ordres de moines sont ainsi décrits : « Les moines Jainas *(sâdhus)* portent sur eux une brosse *(sarajoharanâḥ)*, vivent d'aumônes, s'arrachent les cheveux, portent des vêtements blancs, s'exercent à la patience, *kshama*, endurent des privations et ne forment aucune association. » Cowell, dans « An account of the Jaina doctrines from the Sarva-Darçana-Sangraha »

[1] D'après le Daçakumâracaritra, p. 22, éd. de Calcutta, il semblerait qu'à l'époque de l'écrivain Daṇḍin, les Digâmbaras allaient absolument nus.

(Appendice A, aux *Essais* de Colebrooke, I, 444), traduit *sarajoharanâḥ* par « destroyers of all defilement », et il ajoute : « *Sarajo* is explained by the *rajoharaṇadhârin (vratin)* of *Halâyudha*, II, 189. » *Haraṇa* signifie : « moyen d'enlever, d'écarter », *rajoharaṇam* est donc « le houssoir, le balai, la brosse. » Le lexicographe voit dans ce mot un terme générique pour « moine », tandis qu'ici c'est le signe caractéristique du Çvetâmbara, le port d'une brosse étant l'attribut essentiel des moines Çvetâmbaras (Wilson, I, 340).

« Les religieux Jainas d'un autre ordre s'arrachent les cheveux, portent à la main des plumes de paon, boivent dans leurs mains, ne portent aucun vêtement, et mangent debout dans la maison du donneur. » Le point principal par lequel ils se distinguent des Çvetâmbaras consiste en ce qu'il disent : Aucune femme ne parvient à la connaissance suprême *(Kevala)*, ni à la délivrance finale » (Sarvadarçanasangraha, 44, 3-8)[1]. D'après les déclarations des disciples de Mahâvîra, les femmes ont cependant la supériorité numérique. Dans le Kalpasûtra (suivant Weber, Çatruñjayamâhâtmya, p. 39), on cite 36.000 ascètes femmes contre 14.000 ascètes hommes, et 31.800 *sâvikâs* contre 159.000 *sâvakas*. Dans le Mahâvîracaritra (Wilson, I, 303), la suite du Jina comprend 14.000 *sâdhus*, 36.000 *sâdhvîs*, et chez les laïques, le rapport entre les deux sexes est le même que dans le Kalpasûtra. Les *Çramanas*, *Avadhijnânins*, *Kevalins*, et *Vâdins* dans le Mahâvîracaritra appartiennent tous au sexe masculin. De même, dans le cortège de Pârçvanâtha, comme le décrit le Çatruñjaya..., XIV, 92, les femmes ont encore la supériorité numérique, et dans la Bhagavâtî, p. 293[2], à côté des *samaṇâs*, nous voyons citées les *samaṇîs*, ascètes femmes.

Wilson (I, 340) a signalé d'autres points par lesquels les deux divisions principales des Jainas diffèrent entre elles et diffèrent aussi de plusieurs sectes moins importantes.

III. — Aux yeux des Indous qui regardent le Véda comme une révélation divine, les Jainas sont des hérétiques, *vedabâhyas*, *pâshandas*, au même titre que les Bouddhistes, car ils ont leurs propres livres sacrés, les Aṅgas,

[1] Ligne 7, Cowell corrige *strîm* ou *stri*, comme sujet de *bhunkte* et *d'etc.* En outre, il faut changer *digâmbaraḥ* en *digâmbarâḥ*, comme sujet de *prâhur*.
[2] Voir à cette page la note de Weber.

écrits par les Jinas ou leurs disciples. La Bhagavatî est attribuée à Mahâvîra ; les Çvetâmbaras soutiennent que les *Ganadharas* (disciples du Jina) sont les auteurs des Angas, tandis que les Digâmbaras les attribuent à des maîtres ou *âcrâyas* moins anciens ; Wilson, I, 340. Les Jainas nomment 24 Jinas ou Ârhats (précepteurs) dans la période *avasarpini* actuelle [1] ; les deux derniers, Pârçvanâtha et Mahâvîra sont peut-être des personnages historiques. En tous cas, leur vie est racontée en détail dans le Kalpasûtra, le Pârçvanâthacarita (Wilson, I, 291), le Çatruñjayamâhâtmya, et dans le Mahâvîracaritra (Weber, *ibid.*) Comme les Bouddhistes, ils ont leurs livres sacrés particuliers et des saints particuliers, et c'est en cela qu'ils se distinguent d'une manière caractéristique des Indous orthodoxes ; et cependant, ils sont d'accord avec eux, comme les Bouddhistes, dans tout ce qui regarde le but principal et le point de départ de leurs spéculations théologiques et philosophiques. « La croyance à la transmigration de l'âme et le sentiment douloureux du sort misérable de l'homme sur la terre forment la base des spéculations métaphysiques des Indous. Tous les systèmes indiens sont à la poursuite de la connaissance qui met celui qui la possède en état de se soustraire à ce sort pitoyable. L'âme est dans les fers, elle est en esclavage ; l'esclavage amène la souffrance ; les bonnes œuvres, comme les mauvaises, conduisent à l'esclavage, car elles trouvent leur récompense dans la transmigration de l'âme, et dans une nouvelle union de l'âme avec une nature terrestre et raisonnable. C'est pourquoi les actes religieux sont imparfaits, car ils ne délivrent que pour un temps des accidents de la vie. Le grand mystère, la pierre philosophale, c'est la connaissance ou une conception exacte des rapports de l'âme avec le monde de Dieu. Dans la solution de ces questions, les systèmes s'écartent les uns des autres dans une multitude variée de spéculations, mais tous ont le même but ; tous, ils tendent à une sorte de quiétisme mêlé de doctrines plus ou moins mystiques. Admettre l'un ou l'autre de ces systèmes, c'est faire le premier pas vers la délivrance, tandis que la libération finale ne s'obtient que par la méditation ou l'abstraction. » (T. E. Colebrooke dans *The Life of T. H. Colebrooke*, p. 367.) Le but principal du moine Jaina est l'obtention du Nirvâna, l'absorption de l'âme humaine ou de l'esprit vital *(jîva)* dans

[1] Hémacandra, 26; Colebrooke, *Essays*, II, 187

l'âme du monde, la dispersion et l'extinction du *jîva* banni du corps qui alors peut se réunir de nouveau au *jîva* éternel, incorruptible et qui perd ainsi son individualité. C'est le *moksha* ou la *mûkti* des philosophes du Brahmanisme. L'état qui est la conséquence de cette libération s'appelle chez les Jainas, comme chez les Bouddhistes, le Nirvâna; c'est un état d'où l'on ne revient point. Comme le dit le Sarvadarçana: « Continuellement, après être partis, reviennent le soleil, la lune et les autres planètes; mais jusqu'à présent ils ne sont point revenus, ceux qui sont allés à *Alokâkâça* (le séjour des *jîvâs* libérés). » Pour le Bouddhiste orthodoxe, le Nirvâṇa est simplement le néant (Sarvadarçana, p. 15; Colebrooke, *Essays*, I, 426; voir la note où sont expliqués le Nirvâṇa bouddhique et le Moksha brahmanique). Le Nirvâṇa des Jainas se rapprocherait davantage du Moksha des Brahmanes (cf. Sarvadarçana, 40, 41). Le *mukta*, suivant les Jainas, appartient aussi au *jîvâstikâya* [1] (Sarvadarçana, 35, 6; cf. Weber, Bhagavatî, p. 196, note 2).

IV. — Tant que l'homme n'est pas parvenu au but, il reçoit une nouvelle vie, et son âme est enchaînée à un nouveau corps. Dans la philosophie bouddhique, il n'est fait, dans un sens strict, aucune mention d'une âme [2], car à la mort d'un être vivant, les cinq *skandhas*, qui le composaient, disparaissent et il ne survit qu'une idée, le résultat de ses œuvres qui donne naissance à un nouvel ordre de *skandhas*. Les Jainas s'élèvent contre cette doctrine [3]; ils trouvent inconséquent qu'une même personne ne puisse jouir du fruit de ses actions dans une vie suivante, et recevoir pour cela quelque chose de permanent, une âme. Ils reconnaissent avec les Bouddhistes que toutes les formes de la vie proviennent d'une cause première qui peut et doit être anéantie. Mourir ne suffit point; mourir, après avoir tué le péché, le désir impétueux de vivre, — après « die Verneinung des Willens zum Leben », comme le dit Schopenhauer [4], le bouddhiste d'Europe : — voilà le but. Naturellement, le suicide ne mène à rien. Par le suicide, le *jîva* s'accroît, dit Mahâvîra dans la Bhagavatî, p. 266. Il y a deux genres de mort : *bâla*-

[1] Cf. chapitre II, § 2.

[2] Cf. Alabaster, *The Wheel of the law*, XXXIX.

[3] Sarvadarçana, 24. Le *Kshapaṇaka*, dans le Prabodhacandrodaya combat, p. 50, le système bouddhique de la non-existence de l'âme.

[4] Cf. l'important chapitre 48 de la deuxième partie de son livre : *Welt als Wille und Vorstellung*.

maraṇe ya paṃdiyamaraṇe ya. Pour l'insensé il y a douze genres de mort ; notamment, *calayamaraṇe*. Une note marginale explique *calaya* par *câritra;* peut-être *câritra*, est-il une faute pour *acâritra ;* peut-être aussi *calaya* est-il pour *calapa*, faute d'écriture pour *capala*, léger, étourdi ; *cayalamaraṇe* signifierait donc : « mort résultant d'une mauvaise conduite ». Parmi les autres genres de mort, nous trouvons *giripaḍaṇe*, *tarupaḍaṇe*, *visalakkhaṇe* (qu'il faut lire *visabhakkhaṇe; l* et *bh* sont facilement confondus dans l'écriture de la Bhagavatî), *saṭṭhovaḍaṇe*, c'est-à-dire *giripatanam*, *tarupatanam*, se précipiter du haut d'une montagne ou d'un arbre ; *jalapraveço*, se noyer ; *jvalanapraveço*, périr volontairement dans les flammes ; *vishabhakshaṇam*, s'empoisonner, et *çastravapatanam*, se jeter sur son épée. Dans ce dernier mot, le *p* sanskrit, en passant par le *b* est devenu un *v ;* comme à l'ordinaire nous trouvons dans tous les mots la linguale *ḍ* après l'*r*. S'il était nécessaire, pour démontrer que le suicide se présente dans l'Inde, d'augmenter le nombre des exemples cités par Weber (p. 268-9), je pourrais renvoyer au Çatruñjayamâhâtmya, X, 82, où l'on ne voit, il est vrai, qu'un projet de suicide, *pâtenaambudhe* (se précipiter dans la mer) mais conçu par un Jaina; je citerais encore un projet semblable, X, 184 (cf. encore Mudrârâkshasa, 6e acte).

Par ce genre de mort, le *jîva* se rive à la chaîne sans fin de l'existence des habitants des enfers, et il erre çà et là dans le désert du *saṃsâra* (l'existence terrestre) sous la forme d'un animal, d'un homme, d'un dieu, etc. Le terme ardhamâgadhî pour « errer çà et là » est *anupariyaṭṭai*, c'est-à-dire *anuparivartate ;* à la p. 260 de la Bhagavatî, se trouve le mot *viyaṭṭa* pour *vivṛtta*. Il se présente d'autres formes, telles que *uyaṭṭiyavvam* = *udvartitavyam*, où le redoublement de l'*v* est négligé (cf. Weber, Bhagavatî (408) ; *uyaṭṭeṃti* = *udvartayante; uyaṭṭaṇa* — *udvartana ;* toutes ces formes se trouvent dans la Bhagavatî et, de même que la forme *niyattiakiṭṭâ* = *nivartitaciṭṭâ* de la Sûryaprajñapti, correspondent aux composés de *vart* en sanskrit [1]. Le *paṃḍitamaraṇe*, mort du sage, est de deux sortes *(duvihê) :* *pâuvagamaṇe*, *prâyopagamanam*, l'attente calme de la mort, et *bhatta*-

[1] L'interprétation de Weber à la page 260, est inexacte. *Pariyaṭṭai*, etc., se trouvent aussi dans un autre Prâkrit, et là aussi ils sont identiques à *parivartate*, etc. Voir par exemple le Bâlarâmâyaṇa, p. 36, 88, 217, 218, 297.

paccakkhâne, la privation volontaire de toute nourriture. Par ce genre de mort, *jive hâyaï*, c'est-à-dire, *hîyate*, s'affaiblit.

V. — La vie ne doit donc pas être seulement une méditation de la mort, mais une préparation complète à la mort absolue, et les mesures préparatoires ont pour fondement le *yoga* (joug spirituel) qui repose sur la vraie connaissance, la vraie foi et une conduite irrépréhensible, comme le dit Hemacandra. (Dans ce sens, *yoga* est synonyme de *sâñvara*, et du pâli *moneyyam* (Açoka 40), et signifie empire sur soi-même, mortification ; dans la terminologie Jaina, *yoga* est l'union avec le monde extérieur. La vraie connaissance, la vraie foi et une conduite irrépréhensible sont les trois joyaux, le *triratnam*, qui mènent à la délivrance finale : leurs noms sont *samyagdarçana, samyagjñâna* et *samyakcâritra*. *Samyagdarçana*[1] est la croyance exacte et absolue aux *tattvas*, vérités annoncées par les Jinas. *Samyagjñâna* est la connaissance parfaite, exempte d'aveuglement et de doute de ces *tattvas*. *Samyakcâritra* est la conduite parfaite du Jaina qui, armé de la foi et de la connaissance, s'abstient de toute action mauvaise et blâmable. Le Bouddhisme a aussi sa trinité sacrée, *Buddha*, *Dharma* (la foi) et *Sangha* (l'église), comme le mentionne l'inscription d'Açoka (Açoka, 37 et 40).

L'acceptation des vérités enseignées par les Jinas, la croyance à leur vertu sanctifiante, constituent le premier pas vers la délivrance finale. Le second pas est la connaissance de ces vérités. Comme la foi, la connaissance est de deux sortes : ou bien elle est innée, elle naît naturellement *(nisargeṇa)*, ou bien elle provient des précepteurs *(adhi* ou *avagamena)*. Il y a pourtant cinq degrés dans la connaissance ; voici ce que dit à ce sujet le Sarvadarçana, 32[2] :

« *Mati, çruta, avadhi, manaḥparyâya, kevalam*, sont les cinq sortes de connaissance.

— « C'est par le *mati*, idée, conception que l'on conçoit une chose, qu'on se la représente *(manute)*, après avoir écarté tous les obstacles à la connaissance, qui sont inhérents à l'intelligence et aux sens.

[1] Sarvadarç. 31. Bhagavati, 263.

[2] Mâdhava emprunte à des autorités jainas tout ce dont il fait part; tantôt il mentionne le nom du docteur Jaina dont il cite les paroles ; tantôt il se contente de citer les paroles sans indiquer le nom de l'auteur.

— « La connaissance claire, provenant du *mati*, lorsqu'on on a écarté tous les obstacles à cette connaissance, s'appelle *çruta*, c'est-à-dire, le savoir, la connaissance enseignée par quelqu'un ou quelque chose.

— « *Avadhi* est la connaissance des objets déterminés ; elle dépend d'un éloignement complet de tout ce qui résulte des propriétés de la foi pervertie.

— « *Manaḥparyâya* est la connaissance certaine, claire des pensées d'autrui, quand les obstacles à la connaissance (obstacles consistant dans) l'empêchement par envie, ont été complètement écartés.

— « *Kevala* est la connaissance des raisons pour lesquelles les ascètes s'exercent à toutes sortes de *tapas :* elle n'est pas souillée par les autres sortes de connaissances. — De ces cinq classes, la première est *paroksha*, les autres *pratyaksha :* ceci est expliqué dans le distique que voici :

« La vraie connaissance qui s'éclaire elle-même et qui éclaire l'objet, es une preuve irréfutable. Elle est métaphysique *(paroksham)* et elle est en même temps un objet d'observation *(pratyaksham)*, car l'objet est défini de deux manières. » Cette traduction du distique est due à Cowell, qui pour toute explication, renvoie à l'opinion des Bhaṭṭamîmânsakas.

VI. — Au lieu de *mati* la Bhagavatî [1] nomme l'*âbhinivohiyanâna*, tandis que les noms des autres classes de la connaissance sont d'accord avec ceux du Sarvadarçana : *suya*, *uhi*, *manaḥpajjava* et *kevala*.

Uhi doit correspondre à *ohi*, car dans plusieurs mots de la Bhagavatî, il se trouve un *u* où l'on attendait un *o*, pour *ava* (cf. Weber, 407) ; *ohi* se rencontre à la page 567 (Weber 380). Le *ohinâṇa* est défini un peu plus amplement à la page 223. Dans ce passage on parle du pouvoir magique du *bhâviyappâ (bâvitâtmâ) aṇagâra* « le moine pieux ». Il y est fait une distinction entre l'*aṇagâra*, encore aveuglé par la *mâyâ*, qui est encore *micchadiṭṭhî*, c'est-à-dire qui a encore une foi fausse *mithyâdarçana*, et une connaissance fausse et l'*aṇagâra* qui est *amâyî*, qui possède *samyagdarçana* et *ohiñana*. Ce dernier a donc écarté les obstacles amassés par l'*asamyagdarçanâdi* devant la vraie connaissance, comme le dit Mâdhava [2]. Il peut découvrir

[1] Page 208.
[2] Le changement d'*asamyahdarçanâdi* (p. 32, 9 Sarvad...) en *samyag..* (comme le veut Cowell) ne me paraît donc pas nécessaire.

par la concentration de sa pensée ce qui se passe dans Râjagṛha par exemple, ou dans Vârâṇasī, sans y être présent de corps. — C'est ainsi que (p. 217) Sakka (Çakra, le roi des dieux) emploie son *ohi (ohim payuṇyati)* à découvrir d'où Camara tire sa puissance. Dans le Çatruñjayamâhâtmya (XIV, 43) où se trouve mentionné un cas pareil, on lit simplement *yuṅkte jñānam*. — L'*aṇagâra amâyî* sait aussi que ce qui se passe dans les villes n'est pas réel, mais que c'est seulement le produit de ses pensées, son idée. Sa connaissance est *paroksham*, métaphysique, tandis que l'*aṇagâra*, qui est encore entravé par la *mâyâ*, etc., a *pratyakshaṃ jñânam*, car il attribue à l'objet de son observation une existence qui répond parfaitement à l'idée qu'il s'en forme. Pour dire que l'*amâyi* sent en lui-même que ce qu'il voit par son *ohi* n'est que le produit de son esprit, la Bhagavatî n'emploie pas les termes *paroksha* et *pratyaksha*, mais se sert d'un grand nombre d'autres mots. Telle est à mon avis la meilleure explication à donner de ce passage de Mâdhava où il nous dit que la connaissance est double : *paroksha* et *pratyaksha*. D'après l'explication que donne Cowell des mots *tatradyam paroksham pratyaksham anyat* (Sarvadarçana, 32, 13), le *matijñâna* est *paroksha ;* tandis que les quatre autres sont *pratyaksha*. La chose n'est pas pour moi complètement claire, et la note page 349 de l'*Essay*, I, de Colebrooke sur le raisonnement de la Mîmânsâ, ne jette pas sur la question de plus grandes lumières.

Le quatrième degré est la connaissance des pensées d'autrui. Pârçvanâtha arrive à cette connaissance immédiatement après sa consécration *(dîkshâ)* (Çatruñjayamâhâtmya, XIV, 17 ; dans ce passage *manaḥparyaya* est identique à *manaḥparyâya)*. Indrabhûti, le plus ancien disciple de Mahâvîra, possède les quatre premiers *jñânas*, aussi est-il appelé *caunâṇovagae*, mot que Malayagiri explique par *matiçrutâvadhimanaḥparyâyajñânarûpajñânacatushṭayasamanvith*, c'est-à-dire pourvu des quatre *jñânas*, *mati*, etc. Il cherche à obtenir encore le *kevalajñâna*, et à cette occasion nous relisons ce refrain que répète la Bhagavatî après chaque réponse faite par Mahâvîra aux questions d'Indrabhûti : *saṃjameṇaṃ tabasâ appâṇaṃ bhâvemâṇe viharati*, c'est-à-dire, il continue à dompter ses passions et à se mortifier. Au chapitre XIV, 46 du Çatruñjayamâhâtmya, il est raconté comment Pârçvanâtha arrive à obtenir le *Kevalajñâna :* dans cette circonstance

il prononce un sermon qui ravit ses auditeurs, et nous voyons alors les princes et les femmes de haut rang se faire admettre comme moines et religieuses, tandis que le reste du peuple se convertit à la vraie foi. C'est à peu près de la même manière que procède Mahâvîra dans le Mahâvîracaritra (Wilson, I, 297).

Les cinq degrés de connaissance peuvent donc être innés ou dus à l'instruction ; ils sont *paroksha* ou *pratyaksha*, sans compter des variétés et des subdivisions infinies que la Bhagavatî ne mentionne pas, et pour lesquelles Mâdhava renvoie aux *âgamas*.

VII. — Le troisième *ratna* est le *samyakcâritra*, la conduite du fidèle qui a la vraie foi et qui s'abstient de toute action mauvaise. Le *samyakcâritra* consiste dans l'observance des cinq *vratas*, ou *yamas*, comme les appelle Hemacandra (81). Voici leur noms : *ahimsâ*, *sûnrta*, *asteya*, *brahmacaryâ* et *aparigraha*. Ces *yamas* sont admis par les disciples de Patañjali (cf. Sarvadarçana, 173, et Mrs Manning, A. and I, India, I, 166 et suiv.). A proprement parler, ces *vratas* ou *yamas* sont des lois morales communes aux Jainas et aux sectateurs des Védas; parmi ces derniers je citerai spécialement les *samñyâsins*. Les bouddhistes ont aussi leurs cinq grands préceptes qui correspondent à ceux des Jainas, à l'exception du cinquième qui chez les bouddhistes, ordonne de « fuir l'ivrognerie ».

Le premier précepte, *ahimsâ*, ordonne d'éviter avec un soin scrupuleux tout ce qui pourrait nuire à un être vivant. Le roi Açoka, « en communion de sentiments avec plusieurs milliers de ses compatriotes et de ses contemporains » (Kern, Açoka, 82) avait déjà recommandé (par exemple n° IV de Girnar) d'épargner les êtres vivants[1] ; mais ce précepte a été, dans la pratique, exagéré par les Jainas jusqu'au ridicule. Les moines jainas portent sur eux une brosse ou un houssoir avec lequel ils balayent soigneusement le sol sur lequel ils vont marcher[2], la place où ils vont s'asseoir ; dans l'obscurité, ils ne mangent ni ne boivent de peur d'avaler par mégarde quelque insecte ; quelquefois même ils portent sur la bouche un linge fin, pour éviter de tuer, en respirant, des insectes microscopiques. Ils ont atteint

[1] Cf. dans Colebrooke, *Essays*, I, 251, ce que dit Sânkhya des sacrifices d'animaux.
[2] Wilson, I, 342.

le comble de l'absurdité en fondant à Surate un hôpital pour les animaux, comme nous l'apprend Koeppen (I, 490) sur l'autorité de Burnell R. A. S., I, 96. Dans la Bhagavatî, l'*ahimsâ* n'est pas cité sous ce nom; c'est le *pâṇâtivâa*, *pâṇâyivâa*, ou *pâṇâtivâya*, c'est-à-dire *prâṇâtipâta* [1], qui est défendu.

A la page 179, il est question du genre de péché commis par le chasseur.

La page 218 nous apprend qu'il y a cinq *Kiriyâs* ou *Kriyâs*, actions, qui mènent au péché (suivant Wilson, il y en a vingt-six sortes). De ces cinq *Kriyâs*, trois seulement atteignent le chasseur qui poursuit le gibier : la *kâiyâ*, la *ahigaraṇiyâ (abhikaraṇikâ)* et la *pâdosiyâ (pradveshika) kiriyâ*, c'est-à-dire l'action faite avec le corps, l'action faite avec tel ou tel instrument, et l'action faite par hostilité, envie ou haine

Lorsque le chasseur prend l'animal chassé, il accomplit la quatrième *kriya*, la *pariyâvaṇiyâ*, *paritâpanikâ*, celle qui est une cause de souffrance, et enfin par la mort de l'animal, il se rend coupable de la *pâṇâtivâyakiriyâ*. La Bhagavatî fourmille de définitions minutieuses de ce genre, le plus souvent très insignifiantes : je ne les citerai donc, dans la suite de cet ouvrage qui si elles peuvent fournir quelque éclaircissement, et comme preuve, je vais rapporter la fin de la discussion sur le chasseur. On suppose qu'un chasseur frappe un annimal; mais tandis que sa flèche vole, le même chasseur est tué par un autre homme. Que se passe-t-il alors? Le crime envers l'animal retombe sur le tueur de l'animal, le crime envers l'homme retombe sur le tueur de l'homme, et celui-ci meurt dans l'espace de six mois; c'est ainsi que le meurtre d'un homme se distingue dans ses conséquences du meurtre d'un animal.

VIII. — Sur le *sûnṛta vrata* il y a peu à dire; il consiste non seulement à dire la vérité, mais encore à parler d'une manière amicale et bienveillante (Hémacandra, 264).

L'*asteyavrata* est ordonné parce que les biens de l'homme constituent sa vie extérieure et qu'on le tue si on les lui enlève.

Le *brahma* est ainsi défini dans le Sarvadaçana : *divyaudarikakâmâ-*

[1] *Prâṇâtipâta*, par exemple : Râmâyaṇa, I, 59, 21.

nâm kṛtânumatakâritais manovâkkâyatastyâgo brahmâshṭâdaçadhâ matam, ou suivant la traduction de Cowell : « Chastity, which is of eighteen kinds, as abstaining from earthly or heavenly desires in thought, word and deed, each being again subdivided, as done by oneself, or consented to, or caused to be done. » Si cette traduction est précise, la définition ne l'est pas; elle ne se rapporte pas plus à la chasteté qu'à la pauvreté, par exemple, ou qu'à la probité. Mais ici le traducteur est en faute. *Brahma (carya)* exprime une idée beaucoup plus vaste que l'idée de chasteté; c'est « la retenue, l'abstinence ». *Audarika,* formé de *udara*, signifie : « ce qui a rapport au ventre », et ce mot est employé aussi par Hémacandra (428) dans le sens de « ventri deditus, gastronome »; il désigne ici les plaisirs sensuels en opposition aux plaisirs délicats *(divya)*. *Manovâkkâyatyâgâs* est l'opposé de *yogas*, que l'on rencontre souvent et qui signifie : « union avec le monde des sens par la pensée, la parole et l'action[1] ». *Yoga* est chez les Jainas synonyme d'*âsrava*, dont je parlerai plus longuement, au sujet des *astikâyas*.

Le cinquième commandement, *aparigraha*, s'appelle chez Hémacandra, *akiñcanatâ*, pauvreté.

Pour bien accomplir ces commandements, il faut à chaque *vrata* un état déterminé de l'âme; ainsi, pour accomplir le *sûnṛta*, il faut amener son esprit à un *bhâvanâ*, ou état particulier, qui provient de l'abstention du rire, du désir, de la peur ou de la colère. Mâdhava dit enfin que ces trois parties du *triratna* ne causent la délivrance finale que si elles opèrent conjointement, chacune d'elles est en soi stérile; de même lorsqu'on prend un élixir, il faut, pour qu'il opère, avoir foi dans sa vertu et la connaître. Tel est l'interprétation qu'on doit donner à ce passage, suivant la correction de Cowell, bien que la comparaison faite par Mâdhava cloche, à mon avis. Le passage de Suçruta, cité par Cowell, n'a de commun avec celui-ci que le mot de *rasâyana*.

Il ne faut pas perdre de vue que ces préceptes ont été écrits pour des moines. A l'égard des laïques, *mutatis mutandis*, les remarques de Koeppen

[1] Voir sur ce triple *yoga* Weber, Bhagavatî, 173, note 2. Il l'appelle : eine alt arische Dreitheilung. Le scholiaste du Râmâyaṇa (2, 8, 6) emploie *manovâkkâya* pour expliquer *sarâtmanâ* avec son existence complète.

(I. 443), à la suite de Burnouf, s'appliquent aux Jainas comme aux Bouddhistes. « Que faut il faire quand on est moine ? — Il faut, durant toute sa vie, observer l'abstinence, — Imposible! N'y-t-il point d'autre moyen? — Il y en a un; on se fait *upâsaka*. — Que doit faire l'*upâsaka ?* — Durant toute sa vie il doit réprimer son penchant au meurtre, au vol, à l'impudicité, au mensonge et à l'ivrognerie. »

CHAPITRE II

MÉTAPHYSIQUE. — ONTOLOGIE. — ABHIDHARMA

I. — La Bhagavatî, au livre II, uddésa 10, traite des *atthikâyas*, c'est-à-dire, dit Weber, « von den fünf constituirenden Vorbedingungen, materiellen Grundlagen eines jeden Seins, resplebenden, Wesens ». On définit *astikâya,* dit Colebrooke (*Essay* I, 409), comme signifiant une substance qui se rencontre universellement, ou comme un terme général, ou bien étymologiquement comme une chose dont on dit : Elle est. *Astikâya* littéralement est identique à *wezenheid*, et aussi difforme que notre mot hollandais. *Asti* correspond à *wezen*, car *asti* est aussi employé comme substantif: *kâya* est de même souche que notre *heid,* et son sens primitif est aussi le même, car *heid* signifie « forme, extérieur, figure », comme *kâya*. Étymologiquement *heid* est semblable au sanskrit *ketu*, formé de *ki (ci)* avec le suffixe *tu; ketu* signifie aussi « apparence, extérieur, signe », etc. Outre donc que notre *heid (ketu)* a été formé avec le suffixe *tu*, il est identique à *kâya* (forme de *ki* avec le suffixe *a* et le vṛddhi). *Astikâya* correspond donc littéralement à *wezenheid* (essence, substance).

Astikâya a pour synonyme *tattva* et *padârtha*. Ces trois mots signifient la substance, non celle qui est réelle, mais celle qui est pensée, dont est formée l'univers, les catégories, où tout ce qui existe se dissout. On en cite deux, cinq, six, sept ou neuf. Kant les appellerait peut-être d'un mot grec νοούμενα, *das Ding an sich*, expression qu'il n'explique pas plus amplement, mais leurs formes ou classes sont distinguées et décrites avec soin par les au-

teurs jainas. C'est la matière pensée, le substratum invisible, innobservable, (auquel Berkeley a fait une guerre redoutable), qui forme le sujet de ce chapitre.

Le Sarvadarçana dispose les *astikâyâs* ou *tattvas* de trois manières différentes. La première distribution comprend deux catégories : *jîva* et *ajîva ;* la seconde en renferme cinq : *jîva, âkâça, dharma, adharma* et *pudgala.* La troisième enfin embrasse sept catégories : *jîva, ajîva, âsrava, bandha, saṁvara nirjara* et *moksha.*

Jîva, dit le Sarvadarçana (page 33 et suiv.), c'est tout ce qui est intelligent ; *ajîva,* tout ce qui est privé d'intelligence. Padmanandin nomme là les deux *tattvas cit* et *acit,* ce dernier comme étant tout ce qu'il faut éviter et le premier au contraire ce à quoi nous devons tendre, la suprême intelligence, *paramjyotir : upayoga.* Cette division est donc ce qu'on appelle dualistique : esprit et non-esprit ou matière. L'interprétation donnée par le scholiaste est, comme le dit avec raison Cowel, « a hard passage » ; il ajoute : « but some light is thrown on it by the Scholiast to Hemacandra, 79 »; je dois avouer que cette lumière ne se voit point. Voici ce que dit à ce sujet Mâdhava :

L'état primordial, *sahaja,* du *jîva* est le *pârinâmika.*

Il y a quatre autres états :

1° *Aupaçamika,* état *(bhava)* du jîva, qui naît lorsque les actes, les actions cessent, lorsque l'envie d'agir se calme, comme la vase qui, après avoir été agitée, se dépose dans l'eau.

2° *Kshayika,* lorsque le désir est anéanti ; il est identique à l'état de *moksha.*

3° *Miçra* est un état composé de 1 et de 2.

4° *Audayika;* c'est le contraire de 1, lorsqu'il y a le désir d'agir.

L'état pur du *jîva,* non influencé par les causes d'un de ces quatre états, est le *pârinâmika,* et l'union avec cet état, la connaissance de cet état de pureté est l'*upayoga.* On ne peut arriver à cette connaissance tant que l'âme, par le *pradeçabandha* (voir chapitre IV, § 11) se croit unie avec ses actes. De cet état *pârinâmika,* on ne sait guère qu'une chose, c'est qu'il est la négation de l'état du *jîva* aussi longtemps que celui-ci est emprisonné, de même que le *nirvâna* bouddhiste, le « néant », est la néga-

tion du *samsâra*, sans qu'on puisse le définir plus clairement. Suivant Weber (Bhagavatî, 177) l'Anuyogadvârasûtra nomme six *bhâvas :*

1° *Uvasamie ;* 2° *khaie ;* 3° *khauvasamie* (synonyme de *miçra) ;* 4° *udaie ;* 5° *parinamie;* et 6° *saṃsuvâie.* Ce dernier *bhâva* n'est pas expliqué. La Bagavatî ne donne pas les noms de ces *bhâvas.*

II. — D'autres, dit Mâdhava, ont établi une division qui comprend cinq *astikâyas.* La définition de Weber, citée plus haut, n'est pas exacte, dans le sens strict. Les paragraphes 11 à 24 du chapitre x, livre II, qui traite de ces cinq *astikâyas*, nous apprennent qu'une partie, *(padesa)*, deux, trois parties ou plus des *astikâyas* ne doivent pas être regardées comme étant l'*astikâya* même. Le *dharmâstikâya*, par exemple, n'est plus *dharmâstikâya* quand il ne lui manque même qu'une partie au contraire d'une roue qui n'en est pas moins une roue, quand il lui manque quelque chose. Ainsi, dès que l'on considère l'*astikâya* dans sa qualité de « materielle Grundlage eines lebenden Wesens », ce n'est plus un *astikâya ;* et l'on peut en dire autant de tous les *astikâyas.* Dans la description des catégories, la Bagavatî suit quelque temps ce principe que : le *dhamma*, l'*adhamma* et l'*agâsa atthikâa* s'appellent *ege dawe*, une chose, mais le *jîva* et le *poggala* se décomposent en des *daovâim* infinis. Il ne faut pas attacher beaucoup d'importance à cette remarque. Je m'abstiendrai de critiquer les subtilités métaphysiques de Mahâvîra, ou, si l'on veut, imputées à Mahâvîra. Il semble que dans l'invention de son système il ait toujours eu devant les yeux cette phrase de Kant : « Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein ; ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch auszerer genommen sein. » Je ne ferai de remarque que lorsque son système est en contradiction avec lui-même ou avec une autre autorité jaina.

Jîva, le premier *astikâya*, se décompose en *samsârins* et en *muktas* [1]. La Bhagavatî [2] dit : *jîvâ duvihâ pannattâ tam saṃsârasamâvaṇṇagâ ya asaṃsârasamâvaṇṇagâ ya.* Les *muktas* appartiennent donc encore au *jîvâstikâya*, qui est éternel. Les *saṃsârins* sont ceux qui passent encore

[1] Sarvadarç. 35.
[2] I, 1, § 30.

d'un état à un autre état, qui renaissent, et sont encore enchaînés dans les liens de l'existence. Parmi ces *saṃsârins*, les uns ont le *manas*, ils sont *manaskas;* les autres ne l'ont pas et sont *amanaskas*. *Saṃjñin* est synonyme de *manaska ;* on donne à ce mot le sens de : possédant le pouvoir d'apprendre, d'agir, de parler et de comprendre, facultés que ne possèdent point les *amanaska* ou *asaṃjñins*. Il semblerait donc que Wilson (I. 307) commet un contresens en expliquant *saṃjñin* et *asaṃjñin* par « born by procreation » et « spontaneously generated [1] ».

Les *amanaskas*, c'est-à dire les *jîvas* qui n'ont aucun organe intérieur, se divisent en *trasas* et *sthavaras*. Les êtres à deux organes, comme les mollusques, les vers, etc., sont *trasas;* la terre, l'eau, le feu, le vent et les végétaux sont *sthavaras*. Les *jîvas* immobiles se divisent à leur tour en quatre classes :

1° La terre, simplement considérée comme matière;

2° *pṛthivîkâya*, ou la terre considérée comme matière à faire les briques ;

3° *pṛthivîkâyaka*, la terre qui fournit un corps à l'âme;

4° *pṛthivîjîva*, la terre qui fournira un corps à l'âme.

Cette division peut également s'appliquer à l'eau, etc.

Les deux premières classes sont proprement *muktas;* ainsi le sable du chemin, une pierre, appartiennent à la catégorie *jîva*, classe *mukta ;* car ils ne sont pas assujettis à passer dans un autre objet; un ignorant les qualifierait de *ajîva*, matière. Seules les deux dernières classes appartiennent aux *jîvas samsârins*. Suivant la Bhagavatî, il y a vingt-quatre classes de *jîvas*. *Jiva* a deux significations : il indique d'abord « la force vitale, l'esprit ou l'âme du monde »; en second lieu (sans parler des divisions du *jîvâstikâya)*, il a le sens concret de « être vivant », il est alors une des sortes de *jîvas :* il appartient aux *samsârins*, l'autre sorte comprend les *muktas*.

III. — Au livre I, chapitre II, la Bhagavatî traite des *jîvas*. Il y en a vingt-quatre classes depuis les *neraïyas* jusqu'aux *vemâṇias (vaimânikas);* elles ne sont cependant jamais citées séparément. La première classe comprend

[1] Cette expl.cation de Wilson n'explique pas le passage de la Bhagavatî, 1, 2, 79, où il est dit que l'*asaṇṇî* ‹ *ü? (ayâshko = jîva)* est quadruple : *neraïya*, animal, homme, dieu : idée singulière.

les *neraïyas (nairayikas)*, habitants de l'enfer ou plutôt de l'Orcus ; auxquels Hémacandra consacre un *Kânda* entier (1358-1365) [1].

Il y a sept *pudhavìs (pṛthivìs)*[2] ; la première est la *rayanappabhâ (ratnaprabhâpṛthivî)*. Des six autres terres, la Bhagavatî cite encore la dernière, *tamattamâ*, et deux autres : *dhûmappabhâ*, et *vâlyappabhâ*. Chacune d'elles a son monde inférieur, nommé : *rayanappabhâ pudhavîniraya* pour la première, etc. Hemacandra les appelle en abrégé, *ratnaprabhâ*, etc. Dans le monde inférieur de la première terre, il y a trente fois cent mille *nirayâvâsas*, ou séjours des neraïyas, d'après la Bhagavatî, car Hemacandra s'écarte de cette opinion [3]. Les mondes inférieurs, et par conséquent aussi les mondes qui sont supérieurs à chacun d'eux sont situés toujours plus profond ; le sixième monde inférieur se nomme *tamappabhâ* et le septième *tamatamappabhâ*. Les habitants des mondes inférieurs sont un des sujets préférés de la Bhagavatî. Au livre Ier, Indrabhûti fait à Mahâvîra des questions sur leurs mouvements, leur respiration. Le temps assigné à ces actes est au plus, *ukkosenam* [4], de trente-trois *sâgaropamas*. Comme un *sâgaropama* équivaut à cent millions de *palyas*, cette période de temps est donc extrêmement longue. Un *palya* ou *palyopama* est le temps nécessaire pour vider un puits large et profond de cent *yojanas*, et plein de cheveux, entassés si épais qu'une rivière peut couler sur la masse sans la pénétrer, lorsqu'on enlève un cheveu tous les cent ans. Pendant trente-trois de ces périodes, dit Mahâvîra :

Neraiyâ âṇamaṃti vâ pâṇamaṃti vâ ùsasaṃti nìsasaṃti vâ.

C'est-à-dire, ils se meuvent çà et là, ils aspirent et expirent (l'air) *(ucchvasanti et niççvasanti)*.

Ont-ils besoin de nourriture? La Bhagavatî répond à cette question en renvoyant au chapitre de la *prajñapanâ*[5] qui traite ce sujet.

IV. — Mahâvîra est encore plus prolixe dans la réponse qu'il fait à une

[1] Il les appelle *narakas*, *paretas*.

[2] 7 d'après I, 5. Au livre XXXIV, par trois fois on les dit au nombre de huit.

[3] Je donne d'autres détails sur la cosmologie au chap. v.

[4] *Ukkosenam* est probablement une faute pour *ukkasenam-ukkarshena*. Cf. Weber, Nachtrag, 443), *o* et *â* sont facilement pris l'un pour l'autre. Weber, Bhag., 156, fait une citation de l'Anuyogadvaras, qui donne *jahannenam (jaghanyena* « au moins ») une période de 10.000 ans.

[5] Cette *prajñapanâ (pannavanâ)* qui est également mentionnée dans la citation de l'Anuyogadv, dont j'ai parlé plus haut, me paraît être un ouvrage séparé. (Voir introduction, § VII.)

question sur les *poggalas* des *neraaïyas*. *Poggala* est la forme de l'Ardhamagadhi pour *pudgala*, de même que *porâṇa* correspond à *purâṇa*, *abbhovagameyâe* à *abhyupagamstayâ*.

Pudgala, le cinquième *astikâya*, est la matière de la matière, l'élément de tout corps. Le sens étymologique de *pudgala* est : *pûrayanti galantîti pudgalâs*[1].

De même que le *jîva*, le *pudgala* est éternel, nous dit la *Bhagavatî*, I, 4[2], dans un passage où évidemment, *jîva* n'est pas pris dans le sens de « lebendiges Individuum », mais dans celui de « esprit vital universel qui pénètre tout ».

Le *skandha*, qui, dans ce passage, est cité aussi comme éternel, tandis qu'à la page 191 il n'est pas considéré comme éternel, n'a rien de commun naturellement avec les *skandhas* bouddhiques; de même, il n'y a aucun point de contact entre les *astikâyas* des Jainas et les douze *nidânas* des Bouddhistes, de sorte que l'expression de Weber (p. 207), « erhebliche Differenz » est trop faible. D'après le Sarvadarçana, page 36, les *pudgalas*, atomes, ont la forme, le goût, la couleur, et se divisent en deux classes : la première est *aṇu*, la seconde *skandha*. *Aṇu*, subtil, est le nom des atomes imperceptibles ; deux *aṇus*, etc., forment un *skandha*. L'Anuyogadvârasûtra cite le *paramâṇupoggalâ suhumâ* (*sûkshma*) et le *vâvahârie* (*vyâvahârika*, perceptible).

Les *nairayikas* ont quatre sorte de *pudgalas ;* savoir :

1° *puvvâhâriyâ ;*

2° *âhâriyâ âhariygamâṇâ;*

3° *aṇâhâriyâ âhârijjissamâṇâ ;*

4° *anâhâriyâ anâhârijjissamâṇâ poggalâ* (Bhagavatî, I).

Indrabhûti demande, un peu plus haut, si les *nairayikas* sont *âhâratthî* ; Weber traduit ce mot par « Nahrungs bedürftig », et explique *purvâhâriyâ*, etc., par « die von früher her mit âhâra versehen sind », de telle sorte qu'ici ce ne sont pas les *nerayikas*, mais leurs éléments atomiques qui prennent de la nourriture. Je serais tenté de traduire *âhâriya* etc.,

[1] Dans le Çaṅkaravijaya; l'explication de *Jinadeva* est de même genre : *jitipadavâcasya jivasya netipadena punarbhava iti sa eva divyata iti devaḥ*.

[2] De même qu'Hemacandra, 87, 5.

simplement par « obtenu, acquis », de manière que les trois premiers pudgalas seraient :

1° Le pudgala acquis auparavant ;

2° Le pudgala acquis et que l'on acquiert encore ;

3° Le pudgala non acquis, mais qu'on acquerra plus tard.

La quatrième sorte est un peu hétérogène :

L'obtention du *pudgala* est une expression que l'on rencontre communément. *Bandha*, dit par exemple le Sarvadarçana, est l'obtention par l'âme du *pudgala* avec ses parties finies et infinies. L'acquisition du *pudgala* par le *jîva* est comparée deux fois dans la Bhagavatî (p. 176 et 219) à l'irruption de l'eau dans un navire troué en plusieurs places, qui s'abîme dans la mer. En outre, on ne saurait taxer d'absurdité la Bhagavatî quand elle assigne à un objet un attribut négatif pour exprimer qu'une propriété positive lui fait défaut. Ainsi, par exemple, la *bhâsâ* (p. 191), avant qu'on en parle, a la propriété d'être *abhâsâ*. La quatrième sorte de *pudgalas* sert donc à compléter la définition qui embrasse alors tous les *pudgalas* possibles. On n'explique pas comment les atomes se nourrissent.

V. — Dans le chapitre qui traite des *atthikâas* (II 10) le *poggalâtthikâa* est très minutieusement décrit ; outre la couleur et le goût (qui sont quintuples) et la forme, c'est-à-dire les trois attributs que leur accorde le Sarvadarçana, les atomes sont aussi de huit sortes relativement au toucher, et doubles au point de vue de l'odorat; ils sont inanimés, éternels, solides, la substance du monde ; cette épithète est aussi appliquée aux autres *astikâyas*.

Au point de vue des éléments *(davvao)* le *poggala* se décompose en quatre éléments; de l'étendue *(khettao)*, il est borné par l'univers *(loga)* ; du temps *(kalao)*, il a toujours été ; de l'essence *(bhâvao)*, il peut être perçu par les quatre sens ; des attributs *(gunao)*, il est pourvu de la faculté de saisir *(gahaṇagune)*. Il est inutile de faire un commentaire sur ces définitions ; le système de Démocrite et celui de Lucrèce comparés au système jaina ont droit à notre admiration pour leur simplicité. Les observations suivantes de la Bhagavatî sont encore dignes d'intérêt. Le même chapitre nous apprend que l'*ajîva* est double : *rûvî* et *arûvi*. La classe *rûvi* est elle-même quadruple :

Khaṃdâ ;

Khaṃḍadesâ (parties de *Khaṃḍa);*

Khaṃḍapadesâ (subdivisions de *Khaṃḍa);*

Et *paramâṇuppogalâ* (les atomes les plus subtils). A la classe informe de l'*ajiva* appartiennent le *dhammatthikâa* et l'*adhammatthikâa*, et sans compter un *addhâsamaya* [1] énigmatique.

D'après ce qui précède il est donc évident que le deuxième arrangement des *tattvas* n'est autre que le premier arrangement dégagé de ses subdivisions et augmenté de l'*âkaça ;* le monde est donc formé de *jîva*, *âkâca* et *ajîva*, et ce dernier renferme le *pudgala*, le *aharma* et l'*adharma*. Telle n'est point l'opinion de Colebrooke qui dans ses *Essays* (I, 409) dit : « *Pudgala* is the same with the *ajîva* », tandis qu'il n'est réellement qu'une partie de l'*ajîva*, « comprehending all bodies composed of atoms. It is sixfold, comprising the four elements and all sensible objects, fixed or moveable. » Le Sarvadarçana ainsi que la Bhagavatî regardent toutes les combinaisons des quatre éléments et tous les « sensible objects » *trasa* et *sthâvara*, comme rentrant dans la catégorie *jîva*, classe *saṃsârin ;* et parmi les quatre combinaisons différentes de la *pṛthivî*, etc., deux seulement sont *mukta* ; Cowell, dans sa traduction, dit qu'elles appartiennent au *pudgalâstikâya*, sans que j'aie pu trouver dans l'original quelque chose qui confirme cette opinion. Il ne faut pas s'étonner que les indications soient contradictoires. Comme tout ce qui vit a nécessairement une forme, comme la classe la plus infime de *jiva*, les *nairayikas*, possède encore trois corps, le *jîva* dans le *saṃsâra* est toujours uni au *pudgala* et à l'*ajîva*, et toute classification dépend alors du point de vue sous lequel le classificateur regarde l'objet. *Pudgala*, au sens strict, désigne la matière atomique ; un corps composé de cette matière est lui aussi *pudgala*, et c'est pour cela que Stevenson traduit *pudgala* par « body ». De même *jiva* est « l'esprit vital ». mais aussi « un être vivant ».

VI. — Le dixième chapitre de la Bhagavatî décrit aussi en détail les autres *atthikâas*, et ces descriptions, *mutatis mutandis*, concordent assez bien avec celles que nous trouvons ailleurs. *Dhamma*, *adhamma* et *âkâsa* désignent tous trois une matière unique *(ege davve)*, solide *(avatthie)*,

[1] Dans l'Anuyogadv. *aṭṭhisamaya.*

immobile. *Gamaṇa* et le guṇa de *dhamma*; *ṭhâṇa*, de *ahamma*, et *avagâhaṇâ* de *âgâsa*. L'*âgâsa* est double : *loyâkâse* et *aloyâgâse*. *Loyâkâse*, « the abode of the bound » (Colebrooke, *Essays*, I, 409), est le séjour des êtres animés et inanimés, tandis qu'*aloyâgâse*, « the abode of the liberated » n'est pas *jîva*. Ceci est un exemple des contradictions de la Bhagavatî qui partout ailleurs place les *muktas* ou *siddhas* dans la catégorie des *jîvas*; le Sarvadarçana fait de même. Au reste ces indications sont d'accord avec celles-de Mâdava. Il dit [1] en parlant du *dhamma*, de l'*adhamma*, et de l'*âkâsa* : *ekatvaçâlino nishkriyâçca*, c'est-à-dire, « ils sont un et inactifs ». *Dharma* et *adharma* sont la cause du mouvement *(gati)* et de l'immobilité *(sthiti)* de l'âme dans le *lokâkâca*, qui ont pour qualité de faciliter l'entrée d'un objet dans un autre, la pénétration *(avagâha)* d'une chose dans une autre.

Mâdhava parle ensuite du *kâla*. Le *kâla* (le temps), dit-il [2], n'est point un *astikâya* « *anekapradeçatvâbhâvena* », mais un *dravya*. A la page 35, 4, le Sarvadarçana dit après avoir énuméré les cinq *astikâyas :*

Eteshu pañcasu tattveshu kâlatrayasambandhitayâ sthitivyapadeçah anekapradeçatvena çarîravat kâyavyapadeçah. Ceci est une définition étymologique, on doit probablement lire... *sambandhitayastivyapadeçah* ou *tayâstitivyapadeçah* : « L'*astikâya* a été, est et sera, et comme corps il occupe diverses places. » L'*anekapradeçatva* est donc une propriété essentielle des *astikâyas*. Puisque le *kâla* est privé de cette propriété, ce n'est donc pas un *astikâya*; c'est cependant un *dravya*. Ce dernier terme sert à désigner « la substance réelle, la matière réelle », en opposition à « la matière pensée » *astikâya*, *tattva* ou *padârtha*. Dans la philosophie Nyâya, l'âme, quoique immatérielle, est comptée parmi les neuf catégories *dravyâni*, *pṛthivî*, etc., parce qu'elle est un substratum de qualités [3]. Chez les Jainas au contraire, le *dravya* est ainsi défini : *gunaparyayavat* : « ce qui a des qualités et des développements ou changements [4]. » Les *astikâyas* ont aussi leurs *guṇas*; le *jîvâ* a pour *guṇa* le *jñâna*, que la Bhagavatî (p. 207)

[1] Sarvadarçanas., 35, 17. Cf. Colebrooke, *Essays*, I, 409.

[2] Page 36, 5.

[3] Colebrooke, *Essays*, I. 298.

[4] « *Paryâya* » dit Cowell dans Colebrooke, *Essays*, I, 447, « is explained as *Karman* in Hemacandra 's Anekârtha ». Mâdhava traduit *paryâya* par *pariṇama*.

appelle *uvaoga*[1]; *pudgala* a le *rûpa;* le *dharma*, l'*adharma* et l'*âkâça* ont le *gati*, le *sthiti* et l'*avagâha*. Et comme les *astikâyas* ont aussi des *paryâyas*, ils ont aussi des *dravyâṇis ;* mais par suite de la qualité *anekapradeçatvâ* qui fait défaut au *dravya*, l'idée d'*astikâya* est plus étendue que l'idée de *dravya*. Tandis qu'il y a cinq *astikâyas*, on compte dit Mâdhava, avec le kâla, *shad dravyaṇi* (cf. Colebrooke, *Ess.*, I, 410). Cowell a fait de ce passage une traduction qui peut donner lieu à un malentendu. Il traduit : « To these five *tattvas* or (as they are also called) *dravyas*, we may also add *kala*, as, although not an *astikâya*, it is a *dravya*, since it possesses qualities and actions. » Il faudrait en conclure que *tattva* et *dravya* sont synonymes, ce qui est précisément le contraire de ce que dit Mâdhava.

CHAPITRE III

LA LÉGENDE DE SKANDAKA

I. — Une des légendes de la Bhagavatî, celle du Brahmane Skandaka, nous raconte comment sur les conseils du moine Pingalaka il va entendre un sermon de Mahâvîra, devient moine jaina et atteint au Nirvâṇa. Comme cette légende renferme des considérations métaphysiques, et que le professeur Weber l'a publiée dans son entier avec une traduction et des notes, il m'a paru à propos d'en faire quelques extraits, pour exposer ainsi dans leur propre langue, les rêveries philosophiques des Jainas, ce qui me fournira l'occasion de faire quelques remarques sur la langue et sur quelques autres particularités de la légende ; j'en continuerai l'étude dans le chapitre suivant. Cette partie du texte a subi d'innombrables abréviations, et renvoie à des paragraphes de la Bhagavatî qui manquent dans notre fragment, de sorte que bien des passages restent incompréhensibles. L'érudition de Weber, pour laquelle nous devons avoir la plus grande admiration, a éclairci bien

[1] Sur *upayoga* voir le premier paragraphe de ce chapitre.

des obscurités, mais plus d'un endroit est resté inintelligible pour lui, comme il le dit lui-même, et comme l'indiquent au reste ses nombreux points d'interrogation.

II. — A la première ligne du paragraphe 18, il faut lire : *Tenam Kâlenam, tenam samayenam*, telle est aussi la conjecture de Weber (p. 423). Un scholiaste dirait ici *saptamyarthe tṛtîyâ*, comme nous le trouvons indiqué, pour ne citer qu'un exemple entre cent, dans le Râmâyaṇa, I, 72, 12, où *êkâhnâ* à le sens d'*ekadivase*, de même qu'au livre II, 8, 9, *pushyena* est pour *pushye*. Comme Mahâvîra, dans le passage du Malayagiri cité par Wéber, Pârçvanâtha (dans le Çatruñjayamâhâtmya, XIV, 74) tient un discours *sarvabhâshânuyâyinyâ girâ* c'est-à-dire « dans une langue conforme à celle de tous (les auditeurs) ». Le paragraphe 20 donne une liste remarquable des connaissances du *parivrâjaha* (pèlerin mendiant) Skandaka. Bien que les *Angas* y soient cités par trois fois, Weber présume que la littérature jaina doit appartenir à une période *anga*, postérieure à la période *sûtra*, à laquelle appartient suivant lui la littérature bouddhique, et il en voit une preuve daus ce fait que les livres sacrés des jainas s'appellent *angas*. Les *rahasyas* qui sont cités dans ce passage, et que Weber hésite à expliquer par *upanishad*, mot dont *rahasya* est en effet synonyme [1], les *rahasyas*, dis-je, sont nommés également dans le Râmâyaṇa, I, 55, 16, ou Viçvâmitra supplie qu'on lui accorde : *dhanurvedaḥ sângopângopanishadaḥ sarahasyah;* ce dernier mot signifie, d'après le *tilaka* : « la connaissance qui ne peut être acquise que de la bouche du maître ».

Au paragraphe 21 paraît en scène le *niyaṃtha Pimgalae Vesâhyasâvae* (sur ce personnage cf. l'Introduction, paragr. VII) qui pose à Khaṃḍaka les questions suivantes : *Mâgahâ kim saaṃte loge, anaṃte loe; saaṃte jîve, anaṃte jîve; saaṃta siddhî, anaṃtâ siddhî; saaṃte siddhe, anaṃte siddhe, kena vâ maranenam maramâne jîve vaddhati vâ, hâyati vâ? etâva tâva âyikkhâhi.* *Mâgahâ* est un vocatif singulier en *â*, qui se présente fréquemment [2]; cf. *Goyamâ*, *Khaṃdayâ* (sept fois à la page 258); *Sâvakâ*, page 150, Mudrar. Pingalaka s'adresse à Shandaka seul, ce qui

[1] Cf. Colebrooke, *Essays*, I, 83.
[2] Parfois aussi dans le Véda, et souvent dans le Prâkṛt Cf. Kern. Açoka, 115.

nous est confirmé d'ailleurs par le paragraphe qui suit..... *Kaccâyanasagottam inam akkhevam puche*, c'est-à-dire « il fit à ce fils de la race des Kâtyâyanas des questions sur le point douteux suivant », et par le singulier *âyikkhâhi*[1]. Cette forme que Weber tire de *kçâ* me paraît provenir de *khyâ*. *Kçâ* ne se rencontre, d'après Weber et le *Dictionnaire de Pétersbourg* (V) que dans la recension *kâṭhaka* du Yajurvéda. De *kçâ*, dit Weber, il s'est formé ou une forme à redoublement *cakçâ*, ou bien *cikh* = *caksh*. A mon avis, *ayikkhâhi* aurait plutôt été formé de *khyâ* (qui se rencontre au parag. suivant dans la forme *akkhâiu* = *âkhyâtum*) avec un redoublement irrégulier ou bâtard. Le sanskrit a le mot *âkhyâhi*, et non *âcikhyâhi*; cependant le sanskrit a naturellement le redoublement au parfait et au désidératif. Le mot *khyâ* vient de *ski-â;* latin *sci-re;* grec σκα *(châyâ); schij-nen*, gothique *skeirs;* frison *schier;* grec σκῖ-ρον (cf. Aristophane, *Assemblée* 18 et la scholie). *Kçâ* serait formé de *kaç* (*caksh*, avec redoublement), d'où *âkâçâ*, *samkâca*, etc.

III. — Pingalaka demande donc à Skandaka si le monde, l'esprit vital, le libéré et la libération ont une fin ou non et par quelle mort le *jiva* augmente ou diminue. Skandaka ne sait que répondre; il reste silencieux : *tûshnîṃ samtishṭhati*. A ce moment sort de la ville de Çrâvastî où il habite une foule d'hommes, allant au dehors *(nîggacchaï)*; sans doute ils se rendent vers Mahâvîra, à Kayamgalâ (et n'en viennent pas[2] comme le suppose Weber). Skandaka apprend le but de leur voyage et en leur compagnie va chercher auprès de Mahâvîra la solution de ses incertitudes.

Au paragraphe 31 est un futur *dacchisi* venant de *darç*, comme *nocchâmi* de *vac* (Weber 413); je n'ai pu trouver d'autres exemples de la deuxième personne en *isi* ou *ihi;* la troisième personne se trouve, par exemple, sur les inscriptions d'Açoka, dans *kacchati* (Kern, Açoka, 97), etc. Plus loin, nous trouvons une forme génitive *kâhe* = *kasya*. Au paragraphe 44, on trouve aussi *se* = *asya*, et cette forme, qui est bien connue, se rencontre aussi dans le Prâkṛt vulgaire : cf. Lassen, *Inst. Ling. Prac.* 327, et Mudrâr page 130; plus loin, un adverbe *kiha* = le *kuha* védique (cf. Bopp, *Vergl. Gramm.*

[1] Ordinairement la Bhag. écrit, par erreur Khk pour Kkh.

[2] Au § 50, Mahâvîra explique les réponses à Skandaka, dans une nombreuse réunion.

parag. 420); puis un adverbe pronominal *kevat* qui par le sens est semblable au sanskrit *kiyat*, et par la forme au védique *kîvat* (p. ex. Rigvéda, 3, 30, 17). Comme *kevat*, les mots sanskrits *tâvant* et *yâvant* indiquent un suffixe *vant* remplaçant *yant*. La langue paraît revenir quelquefois à des formes plus anciennes, ou, peut-être plus exactement, paraît emprunter d'anciennes formes à l'un ou à l'autre dialecte. *Vattaï* = *vartate* signifie ici simplement « ist » et non « weilet ».

IV. — Au paragraphe 33 se présente le mot *havvam*. Ce mot, qui se rencontre fréquemment, d'habitude devant *âgae*, *âgacchati*, une seule fois devant *akkhâe*, serait suivant, Weber, identique à *savva*, *sarva*. A la page 416 de la Bhagavatì, Weber parle d'un dénominatif *hatt*, qu'il tire de *sad* par « Vertretung von *s* durch *h*, in zendischer Weise », et il suppose, dans la note 1, que *havvam* a été formé de *sawa* de la même manière. Ce qui se passe dans le Zend ne prouve rien dans ce cas, et la racine *hatt* et trop problématique pour qu'elle puisse servir à expliquer autre chose. Weber lui-même traduit d'ordinaire *havvam* par un autre mot et non par *savvam*. Voici les passages de la Bhagavatì où ce mot se rencontre. Page 174 : *cakkhuphâsam havvam âgacchati*, c'est-à-dire : « vient en contact avec l'œil ». Page 195 : *puṇa vutthattam havvam âgacchati*, c'est-à-dire, d'après Weber : « Tritt wieder und wieder[1] in die Mannigfaltigkeit ein. »

Puis, paragraphe 23, page 257 : *taṃ desaṃ havvam âgae*, Weber : « Kam nach jenem Orte gerade hin. » Paragraphe 35 et paragraphe 72, *teṇeva havvam âgae* : « Da hin gerade (bist du) kergekommen » ; paragraphe 36 : *jeṇaṃ tava esa aṭṭhe mama tâva rahassakaḍe havvam akkhâe*, et paragraphe 37, *jeṇaṃ mamaṃ aṭṭhe tava tâva rahassakaḍe havvam akkhâe*, c'est-à-dire : « Durch welchen mir diese deine bisher geheim gehaltene Sache ganz erzählt worden ist. » Il est clair que la conjecture de Weber est inexacte, et je me trompais moi-même en supposant que le mot *havvam* serait peut être semblable à *êva*, supposition qui de prime abord m'avait paru vraissemblable. *Havvam* répond, quant au sens, au sanskrit *arvâk*, et quant à la forme à un adverbial *arvam*, d'un mot *arva* que l'on rencontre dans les composés védiques et sanskrits, ainsi dans *arvâvat*,

[1] Après *puṇa* il y a un signe de répétition, très fréquent dans la Bhagavatì et qui ressemble à un 2.

« proximité, voisinage »; *arvâvasu*; *arvavasu* (voir *Pètersb*... Weber). *Arvâk* (*arvânc* est *arva*+*anc*, comme *tiryanc* est *tiri*+*anc*, etc.) est en général le contraire de *pâras*, *paratas*, *parà*, par conséquent il signifie aussi bien « tourné vers » que « devant », en latin *ante* et *antea*. Dans le premier sens on peut le traduire par « vers » (et il peut être remplacé par le sanskrit *abhi*, *abhimukham* (contraire de *parângmukham*). C'est le sens qu'il a, à n'en pas douter, dans le premier passage de la page 174. Dans les quatre passages suivants il signifie de même « vers, auprès de », *antike*. L'*arvâke* védique signifie exactement « dans le voisinage », comme le sanskrit classique *antike*. C'est seulement au paragraphe 36 et 37 qu'*havvam* à le sens de « devant, avant, auparavant », comme *arvâk* dans le sanskrit classique (voir *Pètersb.*, Web.). On peut dans ce cas le traduire par « autrefois, déjà ».

Le changement d'*arvam* en *havvam* est facile à expliquer; *rv* devient *vv*, comme c'est l'usage dans le prâkrit. L'*h* est euphonique, on le rencontre également dans tous les Prâkrits, dans le Pâli et souvent dans le Mâgadhî d'Açoka, dans *hevam*, par exemple. Dans le Pâli on trouve *heva*[1]. Dans la Bhagavatî même on ne rencontre que rarement un *h* intercalé; ainsi dans *vasahi*, a côté de *vasaï*; dans *vihatthi* = *vitasti*, une mesure de longueur (ch. Weber, 416); d'habitude on intercale un *y*. L'irrégularité du mot *havvam* consiste en ce que l'*h*, qui primitivement a été ajouté après la voyelle finale du mot précédent, a été aussi maintenu après une consonne.

V. — Au paragraphe 36 se trouve l'expression *se ke'si*, « qui êtes-vous », qui n'a pas de sens. Le sens doit être *ke'tthi*, « qui est-il », ou, en sanskrit *ka âsit* qui « était-il... . » *jeṇaṃ tava*, « par qui à toi », comparé à la réponse du paragraphe 37 *jeṇaṃ mamaṃ* « par qui à moi ». Le plus sûr est pourtant de prendre *ke'si* pour *kaḥ svid*, « qui donc ».

Pour le mot *viyaṭṭa* du paragraphe 40, voir le chapitre premier, paragraphe 4.

Dans les paragraphes 44-49 Mahâvîra répond aux questions de Pingalaka. Le monde, le *jîva*, la libération finale et le libéré sont tous les quatre finis, sous le rapport de la matière et de l'étendue; mais infinis quant au temps et à l'existence. *Davvao* (sous le rapport de la matière) les quatre

[1] On en trouvera d'autres exemples dans l'annonce du Dictionnaire Pâli de Childers; faite par Kern ans la revue déjà citée. Cf. Weber, p 399, note 1.

catégories sont dites *saamte*, finies ; et *anamte*, infinies, *kâlao* et *bhâvao* (quant au temps et à l'existence). *Khettao*, *kshetratas*, c'est-à-dire au point de vue de l'étendue, le monde remplit un espace immense de billions de *yojanas* ; l'esprit vital est *asamkhejjapäesie*, *asamkheyyapadesogâdhe*, c'est-à dire, « l'esprit vital occupe des places de plusieurs sortes » ; de même, la libération et le libéré, sous le rapport de l'étendue, ne sont pas, il est vrai, infinis, mais fabuleusement vastes. — Les Jainas se distinguent par leurs nombres fabuleux et leurs spéculations minutieuses (cf. chap. II, paragr. III ; Bhagavatî, p. 275, 427, et le Çatruñjaya, p. 47 de l'Introduction).

Dans le résumé versifié du *Jainamata* (doctrine jaina) écrit par Jinadatta et qui se trouve dans le Sarvadarçana, l'âme libérée reçoit entre autres noms celui de *labdhânantacatushka*, mot qui désigne probablement (telle est l'opinion de Cowell) la connaissance de ces quatre choses, qui, au moins quant au temps et à l'existence, sont infinies. Nous retrouvons encore ces quatre choses dans le livre premier, chapitre VI, paragraphe 19 de la Bhagavatî.

Mahâvîra répond ensuite à cette question : Quel genre de mort diminue le *jîva* (cf. chap. I, paragr. 9). Skandaka s'éveille (en esprit), se convertit et est invité par Mahâvîra à entendre la loi enseignée par les *Kevalins*. *Kevalin* est, d'après Hemecandra, synonyme de *Arhat* ou Jina ; n'est une épithète des vingt-quatre saints qui signifie aussi « celui qui a le *Kevalajñâna* » ; ainsi il y avait dans la suite de Mahâvîra 700 *Kevalins* (d'après Wilson, I, 304). La Bhagavatî n'indique pas combien elle reconnaît de Jinas ou d'*Arhats*.

Dans le chapitre suivant, je donne la suite de la légende de Skandaka.

CHAPITRE IV

LE PÉCHÉ ET LA LIBÉRATION FINALE

I. — Suivant la disposition habituelle, le monde se compose de *jîva* et d'*ajîva ;* mais cette disposition, trop générale, s'est élargie pour admettre une deuxième division en cinq *astikâyas* ou *tattvas ;* il existe enfin un troisième arrangement qui renferme sept *tattvas* bien différents des précédents. Il est vrai, le *jîva* et l'*ajîva* forment encore ici deux *astikâyas*, mais dans les cinq autres sont compris les dogmes des Jainas sur le péché, son origine et son anéantissement. Les docteurs jainas ne sont pas complètement d'accord sur le nombre de ces *tattvas ;* tandis que quelques-uns d'entre eux nomment sept *tattvas*, d'autres en reconnaissent deux de plus, que les premiers comprennent dans les sept idées et n'en séparent pas. Dans le deuxième arrangement, on a recueilli les deux catégories *dharma* et *adharma*, qui trouvent bien mieux leur place dans la troisième disposition ; quelques Jainas les ajoutent aux sept autres catégories sous les noms de *puṇya* et *pâpa*, et Jinadatta les explique par *satkarmapudgalâs* et *tasya viparyayas*, c'est-à-dire, atomes des bonnes actions et leurs contraires ? Le Sarvadarçanasaṅgraha décrit minutieusement ces diverses catégories ; et quoique le résumé de Mâdhava soit souvent de sa nature assez obscur, je le prendrai cependant comme un fil conducteur pour guider mes pas dans le labyrinthe des péchés et des préceptes peccaticides. Ou bien, pour me servir d'une comparaison que le poète du Mudrârâkshasa met dans la bouche de son héros, dans un sens un peu différent : les paroles de Mâdhava seront pour moi comme une muraille (*bhitti*) sur laquelle je m'efforcerai de peindre, à l'aide de la Bhagavatî et d'autres matériaux, le tableau (*citrakarma*) de l'âme enfin libérée de cette vie criminelle et misérable.

II. — « Quelques-uns, dit le Sarvadarçanasaṅgraha (p. 36, 14) comptent sept *tattvas*, *jîva*, *ajîva*, *âsrava*, *bandha*, *saṃvara*, *nirjarâ*, *moksha*. Le *jîva* et l'*ajîva* ont déjà été définis : l'*âsrava* est défini de

cette manière : l'*âsrava* est défini : l'*âsrava* est la mise en mouvement de l'âme, au moyen du mouvement de l'*audârika* ou corps. » Cet état de mouvement de l'âme s'appelle *yoga*, c'est-à-dire, « union, conjonction, du monde extérieur avec le sujet vivant et pensant ; des *vishayas* avec les organes ». Puis viennent des comparaisons pour rendre plus claire l'idée d'*âsrava* ; la première est ainsi conçue dans l'original :

« *Yathâ salilâvagâhidvâram nadyâsravaṇam kâraṇatvâd âsrava iti nigadyate tathâ yogapraṇâḍikayâ karmâsravatîti sa yoga âsravas.* » Suivant la correction de Cowell il faut lire *nadyâsravaṇakâraṇatvâd*, et je traduis ainsi ce passage : « De même que la porte d'une écluse se nomme *âsrava* parce que c'est par elle que l'eau du fleuve coule en dedans, de même le *yoga* s'appelle *âsrava*, parce que c'est grâce à ce canal du *yoga* que les actions bonnes ou mauvaises *(karma)* coulent en dedans. » Les choses comparées sont :

1° Le *dvâram* (le libre passage de l'eau), qui se nomme aussi *âsrava ;*

2° Le *yoga* (influence du monde extérieur sur le sujet) ; ainsi le *dvâra* est une *praṇâḍikâ* (canal) et le *yoga* est de même une *praṇâḍikâ*. *Dvâra* et *praṇâḍikâ* signifient au sens propre « le moyen ». Cette comparaison est suivie de deux autres encore. « De même qu'un vêtement humide recueille toutes les matières emportées par le vent, de même l'âme qui est humide de l'humidité des *kashâyas*, reçoit toutes les actions *(karma)* amenées par le *yoga*, influence extérieure. » Puis, « de même que le fer rouge, lorsqu'il est plongé dans l'eau, absorbe l'eau dans sa totalité, de même l'âme échauffée par les *kashâyas* absorbe dans leur totalité les actions amenées par le *yoga* ». Cette comparaison de l'âme avec le fer rouge se retrouve dans la Bhagavatî, III, 3, 21-30; pourtant je ne puis comprendre dans ce dernier passage ni le premier ni le troisième membre de la comparaison. Weber dit : « Ungefähr wie wenn Einer einen Wassertropfen auf glühendes Eisen *(tattaṃsi ayakavallaṃsi)*[1] giesst. » Au chapitre premier du même livre III, il est raconté comment la ville de Balicaṃcâ fut incendiée par *Îsâṇa devimḍa*, de sorte qu'elle était devenue du

[1] L's d'*ayas* a disparu comme dans *maṇajoe (manah yoga)* et dans *vaya...*, *taba...*, *tejayoga*. De même que dans le mot *manâpa* qui du prâkṛt a passé sous cette forme dans le skrt barbare des Bouddhistes, et qui vient de *manaāpa*, « ce qui touche l'âme, aimable, bon ».

charbon *imgâlabbhûyâ*[1] *(añgârabhûtâ)* ; devenue un feu qui couve, *mummurabbhûyâ (murmurabhûtâ)* ; devenue de la potasse, *chârribbûyâ (kshârîbhûyâ)* ; et *tattakavellayabhûyâ*, mot qui est ou *taptakavellaka* ou *taptakavallaka*, ou une forme erronée de *taptâyakave(a)llabhûta*. *Kavellaka* ou *kavallaka* est une forme diminutive de *kavala* et doit correspondre au sanskrit *kavalyaka*. Le sanskrit *kavala* est, dans le sens de « morceau à manger », synonyme de *piṇḍa*, mot employé dans le Sarvadarçanasañgraha *(ayaḥpiṇḍa)*, et il a aussi toutes les autres acceptions de son synonyme *piṇḍa*.

III. — Mâdhava donne ensuite une définition du *kashâya* : « *Kashati hinasty âtmânam kugatiprâpaṇâd iti kashâyas* » ; c'est-à-dire, le *Kashâya* signifie liquide impur ou liquide coloré ; et de même que tous les mots employés pour un liquide de ce genre, il signifie le *dosha*, le péché. *Dosha* même veut dire « liquide impur ». Les *Kashâyas* sont au nombre de quatre : la colère, l'orgueil, l'aveuglement, l'envie. L'*âsrava* même est double, *çubha* et *açubha* ; ainsi l'*ahiṁsâ* (l'action d'épargner les êtres vivants) est bonne *(çubha)*. A un autre point de vue, l'*âsrava* est de trois sortes, car le *yoga*, l'union avec les actions, avec les choses du monde extérieur, peut se faire par le corps, par la parole ou par la pensée. Une autre définition de l'*âsrava* est étymologique : *asravayati purusham*, etc., c'est-à-dire : « L'*âsrava*, se servant des sens comme d'instruments, dirige l'âme vers les objets sensuels ; par là elle *pariṇamate*, c'est-à-dire elle s'adonne au mouvement et ne reste pas apathique[2]. » — Si donc l'âme est amenée par les *kashâyas* à un certain état, elle se dirige par les sens vers le monde des sens, elle se lie au moyen du *yoga* par la parole, par la pensée ou par le corps, avec des actions, et se laisse pénétrer par le monde extérieur. Tel est l'*âsrava*, mot qui littéralement signifie aussi bien écume, abjection, saleté[3], qu'impureté

[1] En skrt, devant *bhû*, *as*, et *kṛ*, *i* et *u* deviennent long ; devant *kṛ*, *a* et *â* se changent en *î* ou en *â*. Ici, la consonne de *bhû* est redoublée, et en même temps la voyelle, longue par nature, devient brève, parce que une voyelle longue par nature suivie d'une consonne, est semblable à une voyelle brève devenue longue par sa position. Le sanskrit *Kalâpa* reste sous cette forme dans le prâkrit général, ou devient *Kalappa* : il en est de même de *santappideṇa*, Bâlarâm, 154, 6, = *santâpiteṇa* ; *magga*, ib., 145, 14, *mârga*, *Dukûla*, suivant Vararuci, dans Lassen, *Instit.*, p. 70, devient aussi bien *duallaṃ* (sic) que *duulaṃ*.

[2] Saravadarçanas, 37, 7. Colebrooke, *Essays*, I, 406.

[3] Cf. Kern, Açoka, p. 88.

de l'esprit, et suivant l'idée jaina, « courant, flux ». La cause de cet état n'est pas due seulement au *yoga* (union avec le monde extérieur), mais aussi à la croyance fausse *(mithyâdarçana)*, à l'*avirati*, au *pramâda* et aux *kashâyas*. Ce sont les *kashâyas* qui échauffent l'âme, qui la font sortir de son état normal; par le *yoga* elle s'unit au monde extérieur, dont l'influence ne la rend pas meilleure, mais l'unit de plus en plus avec les objets sensuels; par là elle recueille les atomes qui la rendent plus pesante. C'est pour cela que l'on définit le *bandha* : l'action de recueillir et de ramasser les atomes *(pudgalas)* finis et infinis, qui augmentent l'impulsion vers l'action et font accroître le *jîva*. Par dix-neuf péchés, dit la Bhagavatî (I, 9) le *jîva* acquiert *garuyattaṃ*, la pesanteur, tandis qu'au contraire l'abstinence de tout péché procure *lahuyattaṃ*, la légèreté.

IV. — *Garuyattaṃ* et *lahuyattaṃ* peuvent être pris ici dans leur sens matériel et sont des propriétés du *jîva*, lequel est intimement lié avec ses *pudgalas;* ils sont *aṇṇamaṇṇabaddhâ*, c'est-à-dire *anyonyabaddhâ*, étroitement liés ; le *jîva* est comme un bateau avec quantités d'ouvertures ou voies d'eau qui s'est abîmé dans les eaux (Baghavatî, I, 6). Cette même image se retrouve au livre III, 3, sous une forme plus achevée. Le *jîva*, dit Mahâvîra, s'agite et est sujet aux changements ; tant que dure cet état, *tassa jîvassa aṃte aṃtakiriyâ na bhavati*, « la fin du jîva n'est pas proche : car il est dans l'état du bateau dont il a été parlé ; pourtant si le *jîva* es parvenu à l'*aupaçamikabhâva*, alors, comme il arrive pour le bateau lorsqu'on pompe l'eau qui le remplit : *khippâm eva uddâi*[1], c'est-à-dire *kshipramevodyâti*, il remonte vite à la surface ». Les dix-neuf péchés qui, suivant la Bhagavatî, mènent au *garuyattaṃ*, y sont cités d'une manière très incomplète. Les causes du *bandha* sont d'après Vâcakâcâryâ (Sarvadarçanas, 37-15) *mithyâdarçana*, *avirati*, *pramâda* et les *kashâyas*. Ceci n'est pas très exact; Aussi Mâdhava, dans son interprétation, y ajoute encore le *yoga*[2]. En outre, Mâdhava donne à la fin de son traité une liste des péchés, d'après Jinadattasûri (Sarvadarç., 43.10). Dans cette liste, aussi bien que dans celle que nous donne l'Abhidânacintâmaṇi d'Hémacandra, il n'y a que dix-huit péchés

[1] La Bhagavatî, II, 1. donne *uddâti*. Les autres forment qui s'y rencontrent viennent aussi de *ud drâ*, bien que *drâ*, « courir, s'élancer », ne signifie ici rien de plus qu'*ya*.

[2] Cf. Bhagavatî, I, 3, 36.

de nommés, et de même le Çatruñjayamâhâtmya, X, 82, ne parle que d'*ashtâdaçâṁhaḥpadam*, dix-huit péchés. Dans la Bhagavatî les noms suivants sont entiers et reconnaissables : *pâṇâyivâa*, *musâvâa*, *mehuṇa*, *koha*, *mâṇa*, *mâyâ*, *pesunna*, *rati*, *arati*, *paraparivâya*, *mâyâmosa et micchâ-daṃsaṇasalla*. Nous laissons au lecteur le soin de comparer ces noms avec ceux de Jinadatta et d'Hemacandra. Suivant le premier [1] on est *Jina*, *Deva*, *Guru*, etc., si l'on n'éprouve pas les troubles et les contrariétés du *bala*, du *bhoga*, de l'*upabhoga*, du *dâna* et du *lâbha;* si l'on n'a pas *nidrâ*, *bhî*, *ajñâna*, *jugupsita*, *hiṁsâ*, *rati*, *arati*, *atismara*, *çoka*, *mithyâtva*. La liste donnée par Hemacandra, malgré quelques différences, ressemble tant à celle de Jinadatta, que les deux listes doivent être identiques, et d'ailleurs les différences ont peu d'importance. Les voici l'une à côté de l'autre :

V. — Liste de Jinadatta.	Liste d'Hemacandra.
1 Bala	3 Vîrya
2 Bhoga	4 Bhoga
3 Upabhoga	5 Upabhoga
4 Dâna	1 Dâna
5 Lâbha	2 Lâbha
6 Nidrâ	15 Nidrâ
7 Bhî	9 Bhîti
8 Ajñâna	14 Ajñâna
9 Jugupsita	16 Jugupsâ
10 Hiṁsâ	6 [Hâsa]
11 Rati	7 Rati
12 Arati	8 Arati
13 Râga	16 Râga
14 Dvesha	17 Dvesha
15 [Rati]	18 Avirati
16 [Atismara]	12 Kâma
17 Çoka	11 Çoka
18 Mithyâtva	13 Mithyâtva

[1] Sarvadarçanas, 43, 11, il faut lire na *yasya*, et relier ces mots à la ligne 12. Hémacandra l'exprime de la même façon ; Cowell, à la ligne 9, lit *antarâyâs.*

Les seules différences à signaler entre les deux listes qui d'ailleurs sont identiques pour les autres noms, sont les suivantes :

10 *Hiṁsâ*	6 *Hâsa*
15 *Rati*	18 *Avirati*
16 *Atismara*	12 *Kâma*

Cowel veut substituer au *hiṁsâ* de Jinadatta le *hâsa* d'Hemacandra ; il me paraît meilleur, autrement dit plus juste, de substituer au *hâsa* d'Hemacandra le *hiṁsâ* de Jinadatta. *Hiṁsâ* pourrait peut-être se supprimer dans une liste de péchés dont l'abstinence est une condition nécessaire pour un Jaina ; car pour un Jaina ne faire aucun mal aux êtres vivants est un point capital. En tête de la liste des péchés dans la Bhagavatî nous trouvons aussi *pâṇâiyivâa*, *prâṇâtipâta*, mot qui, nous l'avons déjà dit, est le terme employé dans la Bhagavatî pour désigner le *Hiṁsâ*. (Cfr. l'expression *pâṇâlambhe* sur une inscription dhaulique d'Açoka ; Prof. Kern, *Açoka*, p. 50). Ajoutons qu'un mot prâkṛt *hisâ* = *hiṁsâ* contribue facilement à la leçon erronée *hâsa*. Jinadatta nomme deux fois le *rati* ; il y a donc certainement erreur la seconde fois. A *astimara* Cowell substitue avec raison le mot *smara*, synonyme de *kâma*, et lit ainsi la dixième ligne : *hâsâ ratyaratî râgadveshâv aviratismaraḥ*. Je suis d'avis de maintenir *himsâ*, mais j'accepte la correction des derniers mots, avec cette modification que je lis.... *aviratis (ou aviratiḥ) smaraḥ*, car la leçon de Cowel n'est pas grammaticale. Et c'est ainsi qu'est rétabli l'accord entre les deux docteurs jainas. *Viryâ*, dans le sens de *bala* se rencontre aussi dans la Bhagavatî, I, 8 ; et, comme on le sait d'ailleurs, c'est un synonyme habituel de *bala*. Montrons maintenant que les péchés énumérés par Mahâvîra concordent avec ceux des deux autres listes.

Pâṇâyivâa = *prâṇâtipâta*, synonyme de *hiṁsâ*,

musâvâa = *mṛshâvâda*, le mensonge,

mehuṇa = *maithuna*, le commerce charnel, sont trois péchés qui violent les trois *vratas* de *ahiṁsâ*, *sûnṛta* et *brahmacaryâ*. Remarquons pourtant que les deux derniers termes surtout de la Bhagavatî sont beaucoup plus définis et d'un sens moins large que les noms des *vratas* correspondants : ceux-ci prescrivent l'un de dire la vérité, de parler peu, avec

bienveillance, l'autre d'observer l'abstinence, la privation, la retenue, et expriment ainsi des idées beaucoup plus étendues.

Weber dit : « Die fünf ersten Sünden sind die Negation der fünf *mahâvrata.* » Bien que du nom du troisième péché il ne reste que trois lettres, *adi*, et quatre, *pari*, du nom du cinquième, je ne vois pas d'inconvénient à ce que l'on complète *adi* en *adiṇṇâ(dâ)ṇe*, en se basant sur le livre I, 6, où parmi quelques péchés est cité l'*adiṇṇâ(dâ)ṇe*, de même, dans le Sarvadarçanasaṅgraha, l'*asteyavrata* est enregistré sous le nom de *anâdânam adattasya;* la particule *diṇṇa* se trouve aussi au livre II, 1 paragraphe 68. Nous pouvons aussi, en nous basant sur le livre 1, 6, compléter *pari* en *pariggaha* = *parigraha*, possession, le contraire de *aparigraha* ou *akiñcanatâ*. *Koha* est *krodha; mâṇa* et *mâyâ* sont clairs ; le *lo* qui suit est *loha*, *lobha*, qui se trouve parfois cité avec les précédents, *koha*, *mâṇa* et *mâyâ;* p. ex. 1, 5, 9 ; XXXV, 1. Ils constituent les quatre *kashâyas;* dans le dernier passage cité, on parle du *lohakashâyî*. — *Pesuṇṇa* est identique à *paiçunya*, méchanceté, perfidie. *Rati* et *arati* se trouvent dans les deux listes. *Paraparivâya* est synonyme du *jugupsita* d'Hemacandra et du *jugupsâ* de Jinadatta. Le sens de *mâyâmosa* n'est pas bien connu. *Michâdaṃsaṇasalla* est le *çalya*, péché, de *mithyâdarçana*, la foi fausse. Les autres péchés ont laissé dans le texte des traces si confuses, que je ne saurais rien en tirer [1]. De toutes ces observations il résulte que cette liste n'est pas la même que les deux listes identiques d'Hemacandra et de Jinadatta ; elle paraît être plutôt un registre des péchés laïques. Tandis que les deux docteurs disent expressément qu'être exempt des dix-huit péchés, c'est le signe caractéristique du Jina, la Bhagavatî dit que l'âme par les dix-neuf péchés arrive à l'état de *garuyatta;* on s'attendrait donc à trouver une concordance entre ces dix-neuf péchés et les causes du *bandha* telles que Mâdhava les expose. Malheureusement non seulement le texte de la Bhagavatî nous est parvenu dans un état qui ne permet pas d'établir une comparaison, mais le Sarvadarçanasaṅgraha sur ce point est obscur. Les causes du *bandha* sont, suivant Mâdhava :

[1] II, 1, § 76. Seuls le premier et le dernier péché sont nommés, avec la formule ordinaire d'abréviation. *jâva*.

1° *mithyâdarçana*, c'est-à-dire *michâdaṃsaṇasalla;*

2° *avirati*, c'est-à-dire *pṛthivyâdisṭkâpâdânakam*, *shaḍindriyâsañyamanañca*. Je ne sais ce que signifie le mot *pṛthivyâ*, etc. Colebrooke (*Essays*, 1, 409) dit bien que le *pudgalâstikâya* « is sixfold, comprehending the four elements and all sensible objects, fixed or moveable », mais outre que Mâdhava ne connaît point cette division du *pudgala*, la signification de *pṛthivyâdishaṭkâpâdânakam* est quelque peu énigmatique, bien que le dernier élément du mot doive être *upâdânakam*, « ramasser, prendre vers soi, c'est-à-dire se laisser pénétrer ». *Shaḍindryâsañyamanam* est « la non-répression des six sens », et *avirati* signifie « agitation, manque de calme et de modération ». La troisième cause du *bandha* est *pramâda*, c'est-à-dire *pañcasamitiguptishv anutsâhaḥ*, défaut de persévérance, de force spirituelle, dans les cinq *samitis* et le *gupti*. Les *samitis* et le *gupti* sont des subdivisions du *sañvâra* « *Sañvara* est le contraire d'*âsrava* », dit le Sarvadarçanasaṅgraha, « ce par quoi l'action, qui entre dans l'âme, est retenue, c'est le *sañvara*, composé des *samitis*, du *gupti*, etc. ».

VI. — Ce *tattva* s'appelle *sañvara* parce qu'il ferme, *samvṛṇoti*, la porte (ou écluse), *âsrava*, du fleuve (des actions) [1]. Si l'*âsrava* est la cause du *bandha*, le *sañvara* est la cause du *moksha*. Le *gupti*, une des subdivisions du *sañrara*, est la garde de l'âme contre le *yoga* (union avec le monde extérieur), union qui fait que le *jîva* demeure dans le *sañsâra* (l'existence terrestre). De même que le *yoga* se produit de trois manières, par la parole, par la pensée et par l'action, de même le *gupti* consiste dans la répression, *nigraha* de ces trois choses : *kâya*, *vâk* et *manas*. A la page 33, 7, du Sarvadarçana, le *manovâkkâyatastyâgo* est cité comme une condition nécessaire pour satisfaire au *brahmavrata;* cf. chapitre I, paragraphe VIII. Dans le passage de la Bhagavatî qui y est cité, il est dit des *néraïyas* qu'ils ont *manajoa vaïjoa et kâyajoa* [2].

L'autre élément du *sañvara*, le *samiti*, est expliqué dans le Sarvadarçana par quelques vers d'Hemacandra, que répète Mâdhava, après avoir

[1] Sarvadarçana, 39, 14, dans ce passage il faut lire *âsravam*, c'est à-dire *srotaso dvâram* à l'accusatif. *Moha*, 7, 16 est une faute d'impression pour *moksha*.

[2] En passant je ferai observer que d'après le deuxième passage, I, 5, il semblerait que les *neraïyas* ne peuvent arriver à l'ascétisme ; ils sont divisés *sâgârovaüttâ ou sâgârovayoge vaṭṭamâṇâ* et *aṇagarovaûttâ*.

donné une explication étymologique du mot. *Samiti*, dit-il, c'est *samyagayanam*, aller convenablement, se conduire décemment, lorsqu'on évite de nuire à tout être vivant. Par sa division en *iryâ* [1], *bhâshâ*, etc., le *samiti* comprend cinq classes. L'*iryâsamiti*, c'est, — lorsque sur le grand chemin, on est caressé par les rayons du soleil, — c'est, dis-je, veiller avec soin à ne faire aucun mal aux êtres vivants. Le *bhâshâsamiti* des *vâcañyamas* (synonyme de *çramaṇa*, etc., et correspondant dans un sens strict, aux Trappistes) consiste à parler peu et avec bienveillance [2]. L'*eshaṇâsamiti* est le soin de ne prendre aucune nourriture qui ait été souillée par les quarante-deux impuretés qu'une aumône peut avoir. L'*âdâṇasamiti* est le soin que l'on met à observer la place où l'on va s'assoir, à l'accepter, à s'y asseoir. Enfin, l'*utsargasamiti* consiste dans l'attention et la prudence en faisant ses besoins naturels [3]. Ces vers d'Hemacandra s'accordent avec les indications de la Bhagavatî dans la légende de Skandaka. Lorsque Skandaka a entendu le discours de Mahâvîra sur la mort, et manifesté son désir d'apprendre la loi, Mahâvîra lui explique le *dhamma*. Alors Skandaka s'écrie : « *saddhâmi niggaṃtham pâvayaṇam*, c'est-à-dire : Je crois à la doctrine des *nirgranthas*, c'est-à-dire des *jainas* [4] »; *Niggaṃtham* est pour *neggantham* (Sanskṛt *nairgrantha); il se trouve aussi au livre II, 5, où il est dit des *samaṇovâsayâs* de la ville de Tuṃgiyâ qu'ils sont *niggaṃthâo pâvayaṇâo aṇatikamaṇijjâ*, c'est-à-dire, « ils ne transgressent point les préceptes des *Nirgrantkas* » et *niggaṃthe pâvayaṇe nisaṃkiyâ (nirçankitâ)*, « ils n'en doutent point ». *Roëmi*, dit plus loin Skandaka, n. p., c'est-à-dire, *rocayâmi*, n. p., car comme le dit Mâdhava (Sarvadarçana, 31, 19) : *rucir jinoktatattveshu samyakçraddhânam ucyate*, « se plaire aux vérités annoncées par le Jina s'appelle *çraddhâna* ». Skandaka manifeste sa joie par d'autres exclamations : *evam eyam (etad) bhaṃta; taham (tathâ) eyam ; avitaham eyam, etc., etc.*, « ainsi est-il, ô Seigneur ! » Il a donc atteint à la première partie du *triratna* ; il fait connaî-

[1] Ici, Sarvadarçana, 39, 2, 5, *îrshâ* est une faute d'impression pour *îryyâ*, *îryâ*, à la ligne 9, il faut lire *saishaṇâ*, etc.

[2] *Apadyatâgata*, ligne 6, n'a aucun sens. Probablement ce doit être *avadyatyâgatas*.

[3] Ligne 12, il faut lire *Kaphamûtramulaprâye nirjantujagatitale*, c'est-à-dire : « Dans un lieu où il y a beaucoup de flegmes, d'urine, de boue, et où il n'y a aucun petit animal. »

[4] Bhagavatî, II, 1, § 52.

tre alors son désir de devenir moine et d'obtenir le *samyagjñâna* et le *samyagcaritra*. Voici comment il s'exprime au paragraphe 54 : *tam icchâmi naṃ devâṇuppiyâ sayameva pavvâviyam, sayameva sehâviyam, sayameva muṇḍâviyam, sayam sikkhâviyam, sayameva âyâram viṇayiyiyacaraṇakaraṇajâyâmâyâvattiyaṃ dhammam âikkhiaṃ.*

VII. — *Devâṇuppiyâ* est encore un vocatif singulier en *â*, comme *Mâgahâ* au paragraphe 21 de cette légende ; cf. chapitre III, paragraphe II. Ce mot, qui selon Weber, 405, remplace *devâṇâmpriya* et qui dans la Bhagavatî est le seul exemple du changement de *âm* en *u*, se présente aussi sous la forme *devâṇuppië* au livre III, 1, dans la phrase *devâṇuppië kâlagae jaṇittâ*, où, d'après Weber, c'est un accusatif pluriel, ce qui n'est pas impossible, bien qu'il soit question d'une seule personne, si on le regarde comme un pluriel de majesté. Cette même forme, au livre III, 2, *jeṇeva devâṇuppië, teṇeva uvâgachâmi*, est suivant Weber, un nominatif singulier ou le nominatif pluriel décliné pronominalement. Je ne crois pas que même dans la littérature jaina il puisse se trouver un monstre tel qu'un nominatif pluriel en *e* ; sans doute c'est ici un nominatif singulier en pur Mâgadhî. Au paragraphe 79 de cette légende se présente le génitif pluriel *devâṇuppiyâṇam*, qui, comparé au paragraphe précédent, se rapporte évidemment à Mahâvîra. Si pour une personne on emploie parfois le pluriel de majesté, cela n'exclut point l'emploi du singulier ; le vocatif singulier en *â* se rencontre assez souvent. On sait au reste (cf. Kern, Açoka, 13) que *Devânâmpriya* est le titre habituel du roi Açoka, et signifie chez les Brahmanes « idiot, niais », de sorte que ce mot a subi un changement de signification pareil à celui du mot français *benêt*, si du moins c'est avec raison qu'on fait dériver ce dernier mot de *benedictus*. — Les formes *pavvâviyam, sehâviyam, muṇḍâviyam, sikkhâviyam*, sont des participes faisant fonction d'infinitif aoriste, comme c'est la règle dans le sanskrit : *vîkshitam*, par exemple, est τὸ ἰδεῖν ; *vîkshaṇam*, τὸ ὁρᾶν. *Pavvâviyam* est régulièrement formé de *pravrâjitam*, avec un *v* euphonique à la place de l'*y* plus commun. Les autres formes sont regardées par Weber, page 433, comme des participes causatifs ; mais c'est à tort, ce sont bien des verbes de la dixième classe et non des causatifs ; ils sont formés à la manière prâkrite. — Skandaka exprime donc son désir de devenir moine; Mâhâvîra lui

enseigne alors comment il doit se conduire et lui prescrit une sorte de noviciat au paragraphe 56. « *Evam devâṇuppiyâ gaṃtavvam | evam ciṭṭhiyavvam | evam nisîtitigavvam | evam uyaṭṭiyavvam | evam bhuṃjiyavvam | evam bhâsiyavvam | evam utthâya utthâya | pâṇehiṃ bhûehimṃ jivehiṃ | satthehiṃ saṃjâmeṇam saṃjamiyavvam | asiṃ ca ṇaṃ aṭṭhe no kiṃci pamâiyavvam.* » Dans le mot *nisîtiyavvam*, le *t* est probablement mis par erreur pour *j*, qui remplace souvent un *y* initial, et dans ce cas un *y* euphonique [1] : dans notre cas cette forme doit dériver de la racine *sad*. *Uyaṭṭiyavvam* est identique à *udvartitavyam* (voir chapitre I, paragraphe IV). *Asiṃ* est un singulier locatif, comme *aṭṭhe: asmin arthe;* on le trouve encore dans le paragraphe suivant; cf. Lassen, *Inst. Prakr.*, 327. En sanskṛt, ce passage se lirait donc à peu près ainsi : *Evam devânâmpriya gantavyam, evam sthâtavyam, evam nishiditavyam, evam udvartitavyam, evam bhoktavyam, evam bhâshitavyam, evam uthâyotthâya prâṇair bhûtair jîvais sattvais* [2] *sañyamena sañyamitavyam asmiṃçcârthe na kiñcit pramâditavyam.* » Skandaka se conforme à ces avis, comme le raconte le paragraphe 58; je citerai encore ce paragraphe dans son entier, car le même sujet y est traité que dans les vers d'Hemacandra.

VIII. — *Tate ṇam se Khaṃdae Kaccâyaṇasagotte aṇagâre jâte iriyâsamîte, bhâsâsamite, esaṇâsamie, âyâṇabhaṃḍamattaṇikkhevaṇasamite, uccârapâsavaṇakhelasiṃghâṇayallapâriṭṭhâvaṇiyâsamite, maṇasamite, vayasamite, kâyasamite, maṇagutte, vayagutte, kâyagutte, gutte, guttemdië gutta baṃbhayâri, ccâi, layyadhaṇṇe, khamtikhame, jitiṃdië, sohië, aṇeyâṇe, appussae, avahilese, susâmaṇṇarae, äaṃte, îmameva niggaṃtham pâvayaṇam purao kâüṃ viharati.*

Après avoir obéi aux prescriptions de Mahâvira, et mis en pratique le *sañvara*, Skandaka devient *aṇagâre*, mot qu'Hemacandra (76) donne comme synonyme de *çramaṇa*, *nirgrantha*, *bhikshu*, etc. Il est alors *iriyâsamite*.

[1] Cf. *Alotiya*... dans le paragraphe suivant, aux folios 57^b, 58^b, 79^b, 18^a, on trouve *âlotiyapaḍikkamṭe*, folio 43^a, *âloïyapudikkamṭe*. La forme *âlocita* est donc devenue *âloïya* et *âloyiya;* l'*y* s'est changé en *j*, et l'*j* a été écrit *t* par erreur.

[2] Pour le sens, identique au datif *prâṇebhyaḥ*, etc.

L'explication que donne Mâdhava (voir ci-dessus, paragraphe VI) de *samiti* et de *samita* est, en général, bonne ; c'est à tort que Weber refuse de l'admettre, et tire *samiti* et *samita* de *çam*. *Sameti* ou *saṅgacchate* signifie « convenit », *samita* « conveniens » (avec cette différence que *ita* est un aoriste, *veniens* un présent) ou « convenable »; *samiti* « convenance »; *samaya* « convenientia ». La seule inexactitude à relever dans l'explication de Mâdhava (ou plutôt, des Indiens en général) est, que *sam* n'est pas ici *samyañc*, « convenable », mais simplement *cum*, « ensemble, avec » ; cependant pour le sens le résultat est le même.

Weber trouve que les idées d'Hemacandra sur l'*îryâsamita* et l'*eshaṇâsamita* sont trop étroites; il explique ainsi le premier *samiti* : « Auch in seiner aussern Haltung soll der Asket die Besänftigung, Gesammeltheit seines Geistes ausdrücken, mit Würde und Anstand sich tragen, und von aller Hast und Lebhaftigkeit sich fern halten. » Ce *samiti* appartiendrait donc aux *tertia bona* des Stoïciens, tels que Sénèque les expose dans ses *Epit. Mor.* 7, 4 : « Tanquam modestus incessus et compositus vultus et conveniens prudenti viro gestus. » Je crois que Weber fait trop d'honneur aux moines jainas, et qu'il attache trop peu d'importance à l'interprétation d'Hémacandra qui lui même était jaina, et qui donne des explications détaillées à sa manière. Weber donne aussi à *eshaṇâ* une signification plus étendue ; dans la strophe 383 d'Hemacandra, telle qu'il l'explique, *eshaṇâ* a aussi le sens de « mendier, supplier, prier instamment », et le fait que la qualité des aliments est un point d'une importance capitale pour le moine mendiant, ressort de la Bhagavatî, III, 4 paragraphe 41 – 44, où l'action des divers aliments est dépeinte avec de vives couleurs. Le *mâî*, c'est-à-dire, le moine qui est encore dans les chaînes de l'aveuglement, *mâyâ*, mange des aliments *paṇîyam*, l'*amâî* mange des aliments *lûham*. Outre ses suites matérielles, cette nourriture différente est cause que le premier, le *mâî*, meurt *anâlotiyapaḍikkaṃte*, l'*amâî* meurt *âlotiyapaḍikkaṃte*. Du premier il est dit : *natthi tassa ârâhaṇâ* « Kommt nicht zu seinem Zweck », du second, *atthi*, etc. *Paṇîyam*, en sanskrit *praṇîtam*, appliqué aux aliments, signifie « assez cuit, bien préparé », il est synonyme d'*upasampanna*, comme l'explique l'Amarakosha (voir B et R à ce mot). *Lûha* est identique à *rûksha*, *lûksha*. Le Viyutpatti, dictionnaire du sans-

krit bouddhique, donne à *lûha* le sens de « mauvais » (voir B et R à ce mot). *Lûha* signifie donc proprement, « grossier », et ici « grossièrement préparé, à moitié cuit, cru ». *Anâlotyapaḍikkaṃte*[1] signifie d'après Weber, « sans confession ». En tous cas ce paragraphe de la Bhagavatî n'apporte aucune raison d'assigner à ce mot un sens plus étendu, d'autant moins qu'elle paraît même donner à *âdânasamiti* un sens plus restreint que celui d'Hemacandra, et qu'elle ne donne nulle part à *utsargasamiti* une signification plus étendue. Je dis : paraît donner; car la traduction donnée par Weber est douteuse.

Dans le composé *âyâṇabhaṃḍamattanikkhevaṇasamite,* il faut distinguer divers éléments *âdâna, bhâṇḍa, mâtra*[2] *nikshepaṇa* et *samita;* chacun d'eux est clair par soi-même. Weber traduit mot à mot : « Gesänftigt in Bezug auf das Hineinlegen blos in das Gefäsz der Empfangnahme ». Stevenson donne une explication tout autre : « Having no vessel either to receive presents or to make oblations (to the gods or manes) ». Weber ajoute expressément « Stevenson übersetzt unseres Compositum, etc., etc., » on ne peut en vérité y reconnaître l'original[3]. Le mot *matta, mâtra* est traduit par Weber à contre sens; il signifie ici comme en cent autres endroits « ce qui appartient à la rubrique de »; *bhâṇḍamâtram* signifie « l'un ou l'autre *bhâṇḍa,* un *bhâṇḍa.* » Le mot composé signifie à mon sens : « ce qui est convenable lorsqu'on reçoit et que l'on met dans un réceptacle. »

L'interprétation que donne Hemacandra pour le cinquième *samiti* est confirmé par le paragraphe 74 où Skandaka *uccârapâsavaṇabhûmim paḍilehei.* Weber à ce sujet remarque : « Dasz ihm hierfür ein besonderer Platz nöthig ist, sollte man nach paragraphe 58 nicht mehr erwarten ». Au contraire le paragraphe 58 s'accorde en tous points avec le paragraphe 74, et avec les usages des moines jainas. Dans le composé *uccâra..... samite,* le sens n'est pas tout à fait clair, mais il est probable que ce mot a le sens général que lui donne Hemacandra, même dans la traduction de Weber » « gesänftigt in Bezug auf Koth, Urin, Schweiss, Schleim[4], Kälte Empfin-

[1] Sur *paḍikkaṃte,* voir § 16 de ce chapitre.

[2] Dans le Mudrârâkshasa, p. 147, le Kshapaṇaka dit *metta mâtra.*

[3] A mon grand regret je n'ai pu consulter le Kalpasûtra, je laisse de côté, comme méritant peu de confiance, une citation de Stevenson.

[4] Cette traduction est inexacte : *Khela* est le Skrt *Kheṭa* « flegme, mucosité », *siṃghâṇa,* le Skrt *siṅghâna* : « morve. »

dung, Bedienung, Weiber ». Je ne me hasarderai point à donner de ce mot composé une traduction meilleure, — Weber donne déjà sa traduction comme meilleure, — mais je ne puis m'empêcher de mentionner que le mot qui précède *samite*, c'est-à-dire *pâriṭṭhâvaṇiyâ*, dont Weber fait deux mots, me paraît être un *nomen actionis*. Je ne sais pourtant lequel : peut-être *parishṭhîvanam* ou *pratishṭhîvanam* (car *prati* correspond au prâkṛt *pali*, *pari*) « action de cacher » [1], cf. Manu. 4, 56 : *nâpsu mûtram purishaṃ vâ shṭhivanaṃ vâ samutsṛjet*. Le mot qui précède *pâriṭṭhâvaniyâ*, *jalla*, est inconnu. *Talla* désignerait peut-être « un vivier, un bassin », et correspondrait bien à l'*apsu* de Manu. Ou peut-être *pâriṭṭhâvaniyâ* est-il une forme causative de *pari-sthâ*, avec le sens de « arriver à faire près de soi ou autour de soi », et dans *jalla* il faudrait voir un mot signifiant place, tel que *talla*, par exemple ; dans ce cas le tout réuni serait d'accord avec le vers d'Hemacandra et avec le paragraphe 74. *Jalla* est peut-être aussi pour *jâla*, « foule », ou pour *jala*, « liquide », dans le sens de flegme.

IX. — Le *saṃvara* [2] est donc formé des cinq *samitis* et du *gupti*, et par une juste direction des organes des sens et de l'esprit, il empêche l'union avec les atomes qui sont cause du *bandha*, union qui contribue aux progrès de l'*âsrava*. Le *bandha*, captivité du *jîva* est, comme nous l'avons dit, causé (suivant le Sarvadarçana) par l'*âsrava*, c'est-à-dire le *yoga*, le *mithyâdarçana*, le *pramâda*, l'*avirati* et les *kashâyas;* suivant la Bhagavatî, le *garuyatta* s'accroit par les dix-neuf péchés. La morale jaina, telle que l'expose la Bhagavatî, est sur ce point très sévère. Au livre Ier, 7, 44, il est dit que l'embryon (probablement *gabbhattha)* est un état de péché. Dès que le *sannî (sañjñin)*, qui a la perception, existe et possède tous les *pajjattis (paryâpti*, propriété, qualité nécessaire), il est soumis à l'influence du monde des sens, de sorte qu'après sa mort, *atthegaïe* [3] il devient *neraïya* ou va dans le *devaloga ;* dans ce dernier cas, près de *(adûra sâmante* ou *aṃtie)*, *tahârûbassa samaṇassa mâhaṇassa vâ*, il écoute *âriyaṃ dhammiyaṃ suvacanaṃ*. La puissance de la parole excellente et pieuse d'un

[1] Au sujet de *pâri* avec un *â* long, cf. Prâkṛt *pâḍibaà*. Skṛt, *pratipad ; pâḍisiddhi*, Skṛt *pratisiddhi ;* voir Vararuci, I. 2 (Lassen, *Institutiones*, p. 66)

[2] Wilson, parle du *saṃvara*, I, 311.

[3] *Atthegâie*, *astegatika astamita*, suivant Weber, p. 304.

samaṇa est très grande : en l'écoutant, même seulement à moitié, un *bâla-paṃḍie manûse* (skṛt *bâlapaṇḍito manushyaḥ*), un homme mi-fou, mi-sage, dans une existence suivante, *devesu ubabajjaï* (*upapadyate*), devient *deva* (Bhagavatî, p. 201).

Le *bandha*, dit Mâdhava, est l'absorption, par l'âme, du *pudgala*, et cette absorption est causée par le *yoga*, etc. Le *bandha* se divise en quatre classes : *prakṛtibandha*, *pradeçabandha*, *sthitibandha*, et *anubhâva-bandha* : les deux premières sont la conséquence du *yoga* ; les deux autres sont le produit des autres causes ; mais ces quatre subdivisions sont inséparables les unes des autres ; leur réunion forme le *tattva bandha*, qui peut se comparer, comme le dit Wilson, I, 313, à une potion : 1° par ses vertus naturelles, elle guérit telle ou telle maladie ; 2° elle ne conserve ses qualités que durant un certain temps ; 3° elle est douce, amère, acide ; 4° elle peut se diviser en proportions petites ou grandes, qui toutes retiennent les vertus de la masse entière.

Le *yoga* amène à faire le *karma* « bon et mauvais » ; et le *karma* est la cause première du *bandha*. De même que les éléments des matières communiquent à une médecine leur pouvoir de guérir, de même le *yoga*, qui est l'union avec les œuvres bonnes et mauvaises, cause le *prakṛtibandha*. La série des *tattvas*, à laquelle appartient le *bandha*, en contient sept, comme nous l'avons déjà dit, d'autres ajoutent à ces sept *tattvas* deux autres catégories *puṇya* et *pâpa*, bon et mauvais, sur lesquelles Mâdhava ne fournit pas d'autres explications. Wilson est plus explicite ; à la page 309, il expose le *tattva puṇya*, et à la page 316, il réunit quelques éléments du *pâpa*, avec plus de soin qu'à la page 310, où le *tattva pâpa* n'est traité que d'une manière générale. Il y a, dit Wilson, huit classes de *karmas* ou actions ; quatre d'entre elles sont nuisibles (noxious) et quatre ne sont pas nuisibles (innoxious) ; en évitant les premières on s'affranchit pendant et après cette vie. Les quatre premières classes se nomment : *jñânâvaraṇa*, *darçanâvaraṇa*, *mohanîya*, *antarâya* ; les quatre dernières : *vedanîya*, *nâma*, *gotra* et *âyuhksa* : Colebrooke, parlant de ces *karmas*, dit (*Essays*, I, 408), sans les ranger dans un *tattva* déterminé : « Vorks or deeds (for so the term *karmam* signifies, though several among those enumerated be neither acts nor the effect of action) are reckoned eight ;

and are distributed in two classes, comprising four each, the first, *ghâtin*, mischievous, and *asâdhu* impure as marring deliverance; the second *aghâtin*, harmless, or *sâdhu*, pure, as opposing no obstacle to liberation », et il les énumère ensuite dans le même ordre que Wilson. Suivant Mâdhava [1], ces huit *karmas* sont les causes du *prakṛtibandha*, et il les explique par des comparaisons. De même que le *nimba (Azadirachta)* et le *guḍa (sucre)* sont par nature l'un amer, l'autre doux, de même l'*âvaraṇîya* (par nature) est un obstacle au *jñâna* et au *darçana*, de même un nuage obscurcit l'éclat du soleil comme un pot cache la lumière d'une lampe. Le deuxième *karma* est le *sadasadvedanîya*, connaissance du bien et du mal; il cause la jouissance et la douleur, ce qui plaît et ce qui déplaît, comme si on léchait du miel sur le tranchant d'une épée. Le *darçanamohanîya*, engendre l'incrédulité aux vérités (annoncées par les Jinas), comme le fait la fréquentation des méchants. Le *mohanîya* dans la conduite *(caritre)* est la cause du manque de contrainte personnelle, c'est par exemple l'usage des liqueurs fortes. L'*ayus*, attachement à la vie, est cause que le *jîva*, retenu par les corps, est *jâlavat*, comme l'eau, dit Mâdhava; *jâlavat*, comme par un filet, suivant la juste correction de Cowell. *Nâma*, l'attachement à un nom, donne naissance à des dénominations individuelles différentes, « de même qu'un peintre peint ses peintures différentes », d'après Cowell, qui paraît avoir lu *citraka* au lieu de *citrika*. *Gotra*, l'attachement au sexe, est la cause de ce qui est haut ou bas (par la naissance), *kumbhakâravat* (voir le paragraphe suivant). Le caractère de l'*antarâya* (empêchement) est qu'il met obstacle à la libération, etc. *Koçâdhyakshavat* (voir le paragraphe suivant).

X. — Les explications données par Colebrooke sur ces huit *mûlaprakṛtis* sont plus détaillées que les courtes comparaisons du Sarvadarçanasaṅgraha. Comme la Bhagavatî ne les explique pas du tout, et qu'elle ne donne que

[1] D'après ce passage, Sarvad., 38, 1 et suivante, il semble que Mâdhava admet les *mûlaprakṛtis* suivants : *âvaraṇîya vedanîya darçanamohanîya*, *câritramohanîya*, *âyush*, *nâma*, *gotra*, *et antarâya*. Un peu plus loin cependant il les énumère ainsi, en se servant des termes d'Umâsvâti : *Jñânavaraṇa et darçanâvaraṇa*, *vedanîya*, *mohanîya*, *âyur*, *nâma*, *gotra et antarâya*, de même que dans Colebrooke, mais suivant un ordre différent, celui qu'adopte la Bhagavatî au livre XXXIV, dans sa liste des huit *Kammapagaḍîo (Karmaprakṛtis) : nânâvaraṇiyya*, *daṃsaṇâvaraṇiyya*, *veyaṇiyya*, *mohaṇiyya*, *âuya nâma*, *goya et aṃtarâya*.

leurs noms ainsi que certaines particularités insignifiantes sur les *ekendriyas* (êtres avec un seul organe) au sujet des *mûlaprakṛtis*, il faut nous contenter des explications que Colebrooke a trouvées probablement dans un des « books in (his) possession, written by authors of the jaina persuasion » parmi lesquels se trouvait peut-être la Kammapagaḍî, cité dans la Bhagavatî, I, 4, ou le *karmagrantha* nommé par Wilson, I, 282. *Jñânâvaraṇiya*[1] est l'idée fausse que la connaissance est inefficace, que la libération finale n'est pas la conséquence d'une connaissance parfaite *(samyak)* des vérités *(tattvârthas)*. *Darçanâvaraṇîya* est l'idée fausse que la libération ne peut s'obtenir par l'étude de la doctrine des Jinas.

Samyagjñâna et *samyagdarçana* sont deux parties du *triratnam*, la troisième et la *samyakcâritra* (voir Hemacandra, I, paragraphe 5).

Puis vient le quatrième *mûlaprakṛti*, *mohanîya*, qui chez Mâdhava se nomme aussi *câritre mohaniya*. Suivant Colebrooke *mohaniya* (qui chez lui est le troisième *mûlaprakṛti*), est le doute ou l'irrésolution à faire un choix déterminé parmi les nombreuses voies infaillibles (menant à la libération) indiquées par les Jinas. Jusqu'ici Mâdhava et Colebrooke marchent d'accord; mais plus loin nous observons entre eux quelques différences. Le quatrième *mûlaprakṛti* qui chez Mâdhava s'appelle *vedaniya*, est chez Colebrooke l'*antarâya*, les obstacles rencontrés dans la route par ceux qui cherchent la libération finale et par suite l'empêchement à l'obtenir. Mâdhava dit que l'*Antarâya* (cité sous le n° 8) est simple : ce sont les obstacles qui s'opposent à la charité (voir le paragraphe précédent), définition que Cowell à heureusement paraphrasée par ces mots : « as the treasurer hinders the king by considerations of economy ». *Vedâniya* est chez Colebrooke le premier *Karma* de la seconde classe qui est *aghâti* et *sâdhu;* il signifie suivant lui : « conscience individuelle; cette réflexion que je suis en état d'arriver à la libération finale ». Cowell traduit le *sadasadvedanîya* de Mâdhava par : « an object recognised as simultaneously existing or non existing produces mingled pleasure and pain ». Il est vrai que, suivant les Jainas, il est des objets qui en même temps existent et n'existent pas, comme l'enseigne le *saptabhaṅginayâkhyâya ;* mais cette traduction

[1] Colebrooke écrit *jñâna-varaṇiya* et *darçana-varaṇîya*, ce qui est moins commun, quoique *varaṇam* se trouve dans le sens d'*âvaraṇam*.

de Cowell est inexacte aussi bien que celle de Colebrooke. *Vedanîya* est identique à *vedanâ* et *sadasadvedanîya* signifie donc : « sentiment, notion, conscience du plaisir et de la douleur », d'où résultent l'incertitude et l'irrésolution. Ainsi la Bhagavatî, II, 1, paragraphe 12, dit que le *nyamtha* qui est *na vocchinna (avacchinna) samsaravedanijje* renaît après sa mort. C'est pour cela qu'il est appelé aussi *veda*, c'est-à-dire « ayant le sentiment, la notion », car il a le sentiment de la joie et de la douleur. *Nâmika* est, d'après Colebrooke, la conscience individuelle d'une appellation : la réflexion que je porte tel ou tel nom. Suivant l'interprétation plus juste de Wilson, c'est l'orgueil de son nom de même que *gotra* signifie l'orgueil que ressent un disciple des Jinas d'être sorti de tel ou tel pays. A son explication de *gotra* Mâdhava ajoute la comparaison[1] *kumbhakâravat*, c'est-à-dire « commme le potier donne la forme à ses poteries », ce qui rappelle à Cowell ce passage connu ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, etc. (*Rom*... 9, 21.) Colebrooke ajoute encore à son explication que les quatre *karmas* de la deuxième classe, pris à rebours, c'est-à-dire *âyus*, *gotra*, *nâma*, *vedanîya* « import procreation, and subsequent progress in the formation of the person or body wherein deliverance is attainable by the soul which animates it ». Mâdhava cite aussi un passage d'Umasvâtivâcakâcârya (p. 38, 10,11) qui, pour moi du moins, est tout à fait incompréhensible et que Cowell n'a pas traduit. Telles sont les idées des philosophes jainas sur les huit mûlaprakṛtis ; on ne voit pas très clairement quelles sont les fonctions qu'ils leur assignent, et les renseignements donnés par Mâdhava sur les trois autres parties du *bandha : pradeça sthiti* et *anubhâva* ne sont pas moins obscurs.

XI.— Wilson (I,313) cite ce dernier sous le nom d'*anubhâga*, et l'explique par « feeling or sensible quality » ; il semble que ce mot se rencontre aussi dans la Bhagavatî ; du moins Weber écrit *anubhâga* (I, 4 paragr. 1, paragraphe 18). Dans ce dernier paragraphe, il est dit qu'un *neraïya* animal, homme ou dieu, des deux sortes de *kamma* connaît bien le *padesakamma ;* mais ne connaît pas l'*anubhâgakamma*, tandis qu'au paragraphe 1 il est question de

[1] Les comparaisons dont Mâdhava se sert, ici et ailleurs, sont empruntées, ce semble, aux *âgamas*, auxquels il renvoie souvent (par exemple ici, à la page 38, 12) et sont données par lui dans un sens épigrammatique, ce qui rend leur signification obscure.

huit *kammapagaḍis*, de même qu'aux livres XXIV, XXV et XL, où sur les *kammas*, on lit des choses inintelligibles. Comme Colebrooke se tait sur ces trois dernières divisions du *bandha*, je me contenterai de rapporter simplement ce que dit Mâdhava. De nouveau il a recours aux comparaisons.

Il compare d'abord l'existence du *sthitibandha* à la nature du lait de chèvre, de vache ou de buffle. De même que le lait, aussi longtemps qu'il existe, est doux par nature et ne change pas de nature, de même aussi *jñânâvaraṇâ*, *darçanâvaraṇa*, *vedanîya* et *antarâya* se conservent un temps infini, pendant cent millions de *sâgaropamas* (voir Hemacandra, II, paragr. 3), sans que leur nature s'altère. L'*anubhâva* est comparé à ces mêmes objets. Les *karmapudgalas* ont seuls leur activité ou puissance particulière, de même que le lait des animaux ci-dessus nommés est fort ou faible; cette force particulière et caractéristique est l'*anubhâva*. Il existe diverses classes de *pudgalas*, comme l'apprend par exemple la Bhagavatî (I, 529), où il est dit que, à la formation des corps des *nairayikas*, concourent seulement les *poggalâ aniṭṭhâ*, *akaṃtâ*, *appiyâ*, *asuhâ*, *amaṇuṇṇâ*, etc., tous atomes de la pire espèce. *Pradeçabandha* est l'introduction des atomes dans le *pradeça*, lieu de l'âme. Malayagiri, dans son commentaire sur le Sûryaprajñapti, parle aussi de l'*anubhâva* ou *anubhâga*. Au chapitre I, 4, 31, de la Bhagavatî, il est question d'ascètes qui sont dans la période du *chaümattha*. Le *chadmastha* est, d'après Stevenson (Kalpasûtra, p. 95, 109) « an ascetic not yet possessed of perfect knowledge (a sage only in outward guise) ». Weber, dans la note 2, ajoute à ceci les mots suivants de Malayagiri, qui expliquent comment Gotama est encore sujet au doute, *saṃçaya* et comment il se fait qu'il questionne encore. Bien que Gotama, dit Malayagiri, soit doué de qualités excellentes, *tathâpi tasyâdyâpi matijñânâvaraṇîyâdyudaye vartamânatvat chadmasthatâ*, c'est-à-dire il est pourtant *chadmastha*, car en ce moment l'*âvaraṇa* du *matijñâna*, etc., opère en lui. *Chadmastasya ca kadâcd anâbhogo' pi jâyate yata uktam : nahi nâmânâbhogaç chadmasthasyeha kasyacinneti | jñânâvaraṇîyaṃ hi jnânâvaraṇaprakṛtikarma || tato'nâbhogasambhavâd upapadyate bhagavato' pi saṃçayaḥ* : c'est-à-dire: un *chadmastha* a lui aussi quelquefois l'*anâbhoga*, car nous lisons: « Il n'est point de *chadmastha* sans *anâbhoga*. Car le *jñânâvaraṇîyam* est le

prakṛtikarma (que Màdhava appelle *mûlaprakṛti*) du *jñânâvaraṇam*. Ainsi même pour un *bhagavân* il existe quelque doute par suite de la présence de l'*anâbhoga*. » Je ne crois pas que l'on trouve ailleurs ce mot *anâbhoga ;* par la signification, il est identique à *anubhâva*, mot qui a des acceptions différentes. Comme dérivé d'*anubhû*, c'est le « toucher » ; comme composé d'*anu* et de *bhâva*, il signifie « ce qui reste en arrière, le signe extérieur d'une émotion ». Il a de plus le sens de « propriété inhérente, force spéciale d'une chose », ainsi Bàlarâm... p. 258, 12, *sa khalv ayaskânta-maṇer anubhâvo yad ayo dravati*, c'est-à-dire « c'est la force de l'aimant qui attire à lui le fer ». Au reste, *anubhâva* signifie aussi en général « pouvoir, puissance ». Dans le Pàli, *ânubhâvo* (forme bâtarde qui remplace d'ordinaire *anubhâvo*) signifie aussi « power, might, supernatural power » de même que « authority, dignity ». Les formes *ânabhoga* et *anubhâga* de l'Ardhamâgadhì sont synonymes d'*anubhâva*, la première au moins ; la dernière ressemble beaucoup à une forme bâtarde d'*anubhâva*. *Anâbhoga* peut cependant ne pas être une corruption d'*anubhâva ;* c'est alors un synonyme de ce mot ; la forme sanskṛte serait *anvâbhoga*, « jouissance, sensation postérieure ». Dans le passage de Malayagiri cité plus haut, *ânabhoga* (synonyme d'*anubhâva*) est donc le principe du *bandha* qui est formé de la qualité différente des atomes différents, dont la force est il est vrai comprimée, aussi longtemps que le *jîva* est dans l'état *aupaçamika* (voir Hemacandra, II, paragr. 1), mais qui reprend vigueur dès qu'il y a impulsion vers le bien ou vers le mal (*karma*) et que le *jîva* parvient à l'état *audayika*, tandis que la force, l'*anubhâva*, est anéantie à ce moment dans l'état *kshâyika*. Voilà pourquoi Bhagavân Gotama même, qui n'a pas encore le *kevalajñâna*, est exposé au doute, tant que le *matijñânâvaraṇîyadi*, etc., les obstacles à la connaissance acquièrent des forces par l'*anubhâvabandha*. A l'égard du mot *chadmastha* que Stevenson traduit par « a sage only in outward guise », je ne serais point étonné qu'il fût synonyme de *mâyî*, *mâî*, qui lui-même peut désigner un *bhâviyappâ (bhâvitâtmâ) anagâra*, un moine pieux, (Bhagavatì, III, 6). *Chadma* et *mâyâ* sont tout à fait synonymes ; cf. par exemple : Hâmacandra 377 et B et R, in voce *mâyâ* et *chadma*. En outre l'*anubhâvabandha* est une conséquence des *kashâyas*, dont fait partie *mâyâ*, de sorte que le *mâyi* ou le *chadmastha* est enchaîné par là dans les liens de

l'*anubhâvabandha*. Ce mot a donc un sens plus restreint que celui de *mâyi*, car il indique un degré déterminé dans l'ascétisme.

XII. — Le premier pas vers la délivrance des liens du *bandha* est le *sañvara*, dont j'ai déjà parlé. Tandis que l'*âsrava* d'après Colebrooke est : « a misdirection *(mithyâpravṛtti)* of the organs », le *sañvara* est : « the right direction *(samyakpravṛtti)*, of the organs », l'empire sur soi-même, l'assujettissement des sens. *Nirjarâ*, le *tattva* suivant, « is neither misdirection, nor right direction, but non-direction *(apravṛtti)* to the sensible objects. » Mâdhava (p. 39) définit ainsi la *nirjarâ :* « Le *tattva*, appelé *nirjarâ*, est l'anéantissement par l'ascétisme (*tapas*, etc.) du bien ou du mal *(Karma)* acquis. *Tapas*, s'arracher les cheveux, amoindrit, anéantit tous les *Kashâyas* qui se sont accrus pendant un long espace de temps, et *puṇya*[1], c'est-à-dire *sukhaduḥkhe*, le plaisir et la souffrance éprouvés. La *nirjarâ* est double[2], elles est ou *yathâkâlanirjarâ* ou *aupakramikanirjarâ*. La *nirjarâ* se divise aussi en *sakâmâ* et *akâmâ*; la première est la *nirjarâ* des *yamins*, moines; l'*akâmâ*, celle des autres hommes, *anyadehinâm*. Ces désignations correspondent sans doute au *yathâkâla* et à l'*aupakramika :* la question est de savoir auquel des deux correspond la *sakâmâ* ou l'*akâmâ*. Cowell ne donne aucune explication des mots *yathâkâla* et *aupakramikâ*, et traduit ainsi les deux vers : « this *(nirjarâ)* may still involve the potentiality of desire *(sakâma)* as in ascetics, or it may be devoid of all desires *(akâmâ)* as in those beings who possess higher bodies. » Cette traduction est en contradiction avec le texte. On pourrait alléguer en sa faveur ce que Mâdhava, dans le même Sarvadarçana (p. 171 et suiv.)[3], nous apprend des dogmes de Patanjali sur les *tapas :* il dit que dans la pratique du *tapas*, on ne peut faire attention ou penser aux conséquences qui peuvent en résulter, que même le *tapas* accompli avec la plus grande attention devient inefficace par suite du Kâma, et ne conserve pas la moindre valeur ; à la page 173, il ajoute que le *yogi* doit accomplir les cinq *vratas*

[1] *Puṇya* est non seulement la conséquence des bonnes actions (comme dans B et R) ; mais aussi des mauvaises actions : *Karmaphalâni ;* c'est ainsi que le scholiaste du Râmây. explique (II, 27, 4) le mot *puṇyâni*.

[2] Dans Wilson (I, 312), la *nirjarâ* se distingue en *nirjarâ* extérieure et *nirjarâ* intérieure.

[3] Les vers qui sont cités dans ce passage, sont tirés du Bhagavad-Gita, 2, 47.

nishkâmas. A l'encontre de cette assertion, je ne veux même pas faire remarquer que le terme jaina est *akâma* et celui des Patanjali *nishkâma ;* je ferai observer cependant que ce que l'on dit de la doctrine de Patanjali ne peut avoir d'autorité pour la doctrine des jainas; bien que tout indique que le plus souvent *akâma* est synonyme de *nishkâma*, on ne peut ici s'appuyer sur cette observation. Mais si la *nirjarâ*, le *tapas* des ascètes, était *sakâmâ* et par conséquent stérile, suivant l'interprétation, à quoi sert-elle alors ? et comment se fait-il qu'il ne soit jamais possible de devenir un être doué d'un « corps plus élevé », d'arriver au seul état où l'on puisse accomplir un *tapas* pur, non stérilisé par le Kâma, et acquérir le *moksha* ? Et puis, quels sont ces êtres doués de corps élevés ? le mot *anyadehi* les désignerait-il? Je ne saurais répondre à la première question, et je ne crois pas qu'à la dernière on puisse faire une réponse affirmative.

Anyadehinas signifie « les autres hommes », *reliqui homines*, ἰδιῶται, par opposition aux *yaminas*, moines, ascètes. Ces derniers se mortifient dans un but déterminé, de propos délibéré; leur *nirjarâ* est *sakâmâ*, tandis que pour les autres hommes qui ne pensent pas sans cesse au *moksha*, qui n'ont pas un but déterminé, qui n'ont pas toujours vivante devant les yeux l'image du but final (le *moksha)*, leur *nirjarâ* est *akâmâ*, sans but déterminé. C'est probablement ce que veut dire Mâdhava dans son explication du mot *yathâkâlaupakramikabhedât*, qu'il interprète ainsi : *tatra prathamâ yasmin kâle yat karma phalapradatvenâbhimataṃ tasminneva kâle phaladânâd bhavantî nirjarâkâmâdipâkajetica jegîyate* [1], c'est-à-dire tout acte qui à un moment donné est envisagé ou pensé comme devant avoir une conséquence, c'est-à-dire une influence sur le salut de l'auteur de cet acte et qui est accompli à cause de cela, est *nirjarâ akâmâ*, spontané, non prémédité, *yathâkâlâ nirjarâ*, il se produit temporairement, de temps en temps ; tandis que dans un but déterminé, rechercher et accomplir des actes qui puissent mener au *moksha*, tourmenter son corps, se mortifier, etc , et accomplir ces actes régulièrement, cela s'appelle *sakâmâ* ou *aupakramikâ nirjarâ* [2] (*Upakrama* signifie « résolution, propos délibéré »). Et c'est préci-

[1] Le dernier mot *nirjarâ* de la page 39 et les premiers *kâmâdi*, etc., de la page 40, doivent se lire ensemble.

[2] L'explication de Mâdhava, p. 40, 1, 2, est obscure. On dirait que quelque chose a été supprimé,

sément ce que font les ascètes, qui ont inventé des pénitences de tous genres pour arrriver au but. La Bhagavatî en donne quelques exemples que je vais rapporter.

XIII. — Dans la légende des *Pâsâvaccijjâ therâ bhagavaṃto* que j'ai déjà citée dans mon introduction et au chapitre Ier, paragraphe 1er; ces trois disciples de Pârçvanâtha expliquent que la conséquence du *saṃjama* est *aṇaṇhaya* et celle du *tabe (tapas) vodâṇa*[1]. Au paragraphe 57 du même chapitre sont énumérées les diverses étapes de la route qui mène à la libération finale. L'audition de la doctrine d'un *samaṇa* ou *mâhaṇa*[2] procure le *nâṇa;* celui-ci est cause du *vinnâṇa* qui lui-même est cause du *pacckkhâṇe;* ce dernier produit le *saṃjama;* le *saṃjama* a pour conséquence l'*aṇaṇhaya*, celui-ci cause le *tabe*, le *tabe* engendre le *vodaṇe;* celui-ci, l'*akiriyâ*, et celui-ci enfin le *siddhipayyavasâṇa (paryavasâṇa)*, terme final de la perfection. Weber conjecture que *aṇaṇhaya* signifie : « das sich nicht mehr Waschen, d. i. Unempfindlichkeit gegen alle Leibespflege », ou « Aufhören aller Körperpflege »[3], et que *vodâṇa* est identique à *vyavadâna*, « Abscheiden von allen Bedürfnissen ». D'après B. et R. *vyavadâna* se trouve dans le Dictionnaire sanskṛt-thibétain Vyutpatti dans le sens de « das Reinigen, Läutern » en relation avec *saṃkleça*. Je tiens plutôt qu'*aṇaṇhaya* est synonyme d'*anaçana*, en pâli *anasanaṃ*, « le jeûne »; par la forme il semble correspondre à une forme sanskrite que l'on ne rencontre pas, *anaçnayâ*, *anaçnaka*, etc.; cf. *praçna* qui a passé dans le pâli et le prâkṛt sous la forme *paṇha*. (Lassen, *Inst. Pr.*, 260)[4]. Dans la première légende[5] où se trouve un disciple de Pârçvanâtha, on décrit en détail les occupations des ascètes et celles aussi du brahmane Skandaka que je vais exposer[6]. Après que Skandaka est allé assez loin dans la voie de la per-

comme *aupakramika*, devant ou immédiatement après *nirjarâ;* ou bien encore doit-on lire *tat kramanirjarâ (= aupakramikan...).*

[1] Bhag., II, 5, §§ 33, 37.

[2] Ici comme au livre I, 7, l'obéissance aux Brahmanes est recommandée d'une manière caractéristique

[3] Les idées des Indous combattent la négligence et la malpropreté, ils pècheraient plutôt par excès de propreté. Les moines jainas paraissent pourtant faire exception sous ce rapport. Du moins le Kshapaṇaka du Daçakum (dans le récit d'Apahâravarma), qui vit dans un monastère jaina, a sur son visage une croûte de saleté, *malanicaya*.

[4] Cf. § 14.

[5] Bhagavatî, I, 9. Cf. Introduction, § 8.

[6] Bhagavatî, II, 1. Cf. § 8, de ce chapitre.

fection pour devenir *samita* à tous les points de vue, et qu'il est décidé à s'élever du degré *saṃvāra* en passant par les autres degrés vers le *mukti*, il se met (paragraphe 60) à étudier les onze *angas*, *sâmâtigamâdîyâi ekkârasa angâim ahijjaï*[1]. Puis il dit : *icchâmi ṇam bhamte tubbhehiṃ abbhanuṇṇâe samâṇe mâsiyaṃ bhikkhupadimaṃ* · *ubasampajjittâṇaṃ viharittae.* Alors commence la *sakâmâ nirjarâ;* il devient *tapasvî. Mâsikam* est le neutre adverbial de *mâsika*, « durant un mois ». Weber traduit *bhikkhupadimaṃ* par *bhikkhupratimam :* « das Abbild eines Bettlers » ? C'est un contre-sens; car ce mot est le neutre du composé *bhikshupratimaḥ*, « ressemblant à un moine » ; comme *avyayîbhâva*, c'est donc un neutre et un adverbe : « à la manière d'un moine, comme un moine, comme moine ». Quant au « specielle Unterschied » entre *aṇâgara*, *bhikkhu* et *samaṇa*, dont parle Weber, ces mots sont synonymes, c'est-à-dire, ce sont des appellations diverses données à la même personne suivant ses diverses qualités. Hemacandra les donne comme synonymes de *mumukshu*, *ṛshi*, *muni*, etc. : le moine jaina n'a pas de demeure fixe, il mendie, il dompte ses passions, etc., etc. Aux paragraphes 61 et 62, Skandaka, après être devenu moine jaina, vit *bhikkhupadimaṃ ahâsuttaṃ*, *ahâkappaṃ*, *ahâtaccam*, *ahâsamaṃ* (dans ces mots l'*y* est supprimé, comme dans le Mâgadhî pur d'Açoka), *yathâsûtram*, etc., et il fait ceci *domâsikam*, deux mois durant, jusqu'à *sattamâsikam*. Puis après avoir passé de cette manière quelques jours encore et quelques nuits, il demande (paragraphe 64) à Mahâvîra la permission de faire une nouvelle mortification : *icchâmi bhamte tubbhehiṃ abbhaṇuṇṇâe samâṇe guṇararyaṇaṃ saṃvatsaraṃ tabokhammam ubasampajjittâṇaṃ viharîttae.* Weber explique *guṇarayaṇaṃ* par *guṇaratnam* et le traduit avec le mot suivant *saṃvatsaraṃ* par « ein mit Verstärkung geschmücktes Jahr hindurch ». Cette année a seize mois, comme on le voit au paragraphe 65, tandis qu'une glose ajoutée au paragraphe 66, donne comme explication : *guṇaratana sambatasara kshapadina 407 pâraṇa 73 (ou 173 ?) dina 48 mâça 16*. Cette explication n'explique pas grand'chose. Comme ce mot ne se rencontre pas dans d'autres paragraphes, il est difficile d'en préciser

[1] Dans l'introduction, §§ 4, 7, j'ai déjà cité ce passage pour montrer que la rédaction de la Bhagavatî n'est pas l'original et qu'elle ne donne par conséquent aucun renseignement historique certain.

le sens. Je regarde *guṇarayaṇam* comme synonyme de *guṇaracanam; răcanam* a, entre autres significations, celle de : ce que l'on étend, ce qu'on joint, série, suite, rang » *guṇa* signifie « cordon, ruban ». Le mot entier a donc le sens de « dans une suite ininterrompue », c'est-à-dire un cercle (année) plein. Skandaka se mortifie donc pendant seize mois, le jour *(diyâ) ṭṭhâṇukkaḍue* (plus loin *ṭṭhâṇukkaṭute*) *sûrâbhimuhe âyâbaṇabhûmîe âyâbemâṇe*, la nuit *(rattim) vîrâsaṇeṇaṃ avâuḍeṇa ya.* Parmi ces mots on reconnaît *sûryâbhimukhaḥ, âtâpaṇabhûmyâm âtâpayamânaḥ. Vîrâsana* désigne une manière particulière d'être assis, qui est citée notamment dans le Sarvadarçana, 174, 5[1], où le *padmâsanam* est expliqué et où l'on renvoie pour les autres manières d'être assis aux explications de Yâjña-valkya. On y mentionne aussi le *sthirasukhamâsanam*, qui peut-être a le sens de *ṭṭhâṇukkaḍue*, mot que Weber suppose être *sthâṇukratukaḥ*, sans expliquer *kratuka.* Si la leçon n'est pas corrompue, on devrait lire *sthâṇûkṛtya* ou *sthâṇûkṛtvâ. Kṛtvâ* devient *kaṭuâ, kaḍuâ* et celui-ci *kaḍue*, comme *mayâ* devient *mae.* Dans la Bhagavatî, on trouve bien une forme *kaṭu* ou *kaṭṭu* pour *kṛtvâ*, mais non une forme *kaḍuâ* ou *kaḍue.* La leçon *kaḍue* et la variante *kaṭute* sont pourtant suspectes. On pourrait supposer une forme *ṭṭhâṇukkaḍae* pour *sṭhâṇûkṛtaḥ* et avec le suffixe pléonastique *sthâṇûkṛtakaḥ : ḍae* et *ḍue* pourraient être facilement confondus : *kaṭute* peut bien être une faute pour *kaṭe (kṛtaḥ).* La signification en tous cas est : « se rendant comme un poteau, immobile comme un poteau ». *Avâuḍeṇa* est le sanskṛt *avyapṛtena*, employé substantivement : l'action de ne s'occuper de rien (sauf du *tapas).* Le résultat de cette manière d'agir est que Skandaka, — par ce *tabokamma*, embelli de mainte épithète, telle que *urâla* (un peu plus loin on rencontre *udâra* comme attribut du même substantif), *viula* (paragraphe 70 *vipula*), *kallâṇa, siva, dhaṇṇa, maṃgalla*, etc., — devient *nimmaṃse (nîrmâṃso*, maigre), *aṭṭhicammâvaṇaddhe (asthicarmâvanaddha)*, n'ayant plus que les os et la peau, *kise, kṛço*, maigre, etc. Il s'est tant affaibli qu'il *bhâsam bhâsittâ vi gilâi, bhâsam, bhâsamâṇe gilâi, bhâsam bhâsissâmi gilâti.* Ce dernier mot est la forme prâkṛte de *glâti, glâyati*, « il tombe d'épuisement », on trouve aussi dans la Bhagavatî *parikilesemti* pour

[1] Et aussi dans le Râmâyaṇa, II, 99, 15, où le scholiaste explique ce mot par *yoginâm âsanam.*

parikleçayanti; et dans le même paragraphe *sas(s)irîeṇaṃ* pour *saçrîkeṇa*, car lorsqu'une consonne est suivi d'un *r* ou d'un *l*, on l'en sépare ordinairement par un *i;* Weber, page 415, en cite plusieurs exemples, et ce fait se reproduit fréquemment dans les Prâkṛts[1]. Le kshapaṇaka (moine jaina) du Mudrârâkshasa qui emploie toujours *l* pour *r* et *e* pour *as* (ce qui est propre au pur Mâgadhî), dit *alihantâṇam* pour *arhatâm*[2]. *Karabhaka*, le courier, qui parle un prâkṛt vulgaire, dit dans le même passage, page 138, *siloehiṃ* pour *çlokaiḥ*.

XIV. — Skandaka est ensuite « comparé à divers genres de chariots, *sagaḍiyâs*, skrt. *çakaṭikâ*, qui placés à la chaleur, *uṇhe* pour *ushṇe* (de même *kaṇha* pour *kṛshṇa)*[3] et devenus *sukka (çushka*, c'est-à-dire sec, aride, maigre), se remuent et s'arrêtent avec fracas, *sasaddam (saçabdam)*. C'est ainsi qu'il se tient debout et qu'il marche avec fracas, c'est-à-dire, dit Weber : « die Gebeine des Skandaka sind eben klapperdürr, so dasz sie « mag er gehen oder stehen, klappernd zusammenschlagen ». Parmi ces chariots sont cités l'*iṃgâlasagaḍiyâ* et l'*eraṃḍakaṭṭhassagaḍiyâ*. Le premier correspond à *angâraçakaṭikâ*, mot que Hemacandra, 1020, donne comme synonyme de *hasanî*, *hasantikâ*, etc. « haquet au charbon », et le second est *eraṇḍakâsṭhaçakaṭikâ*, un char en bois d'*eraṇḍa* ou pour du bois d'*eràṇḍa*[4]. Weber remarque à ce sujet : « Warum gerade das *eraṇḍa* holz hier so besonders hervorgehoben wird, ist mir unklar. » Je ne vois pas davantage pourquoi ici précisément sont nommés un *kâshṭhaçakatikâ*, un *patraçakaṭikâ*, un *patratilabâṇḍhaçakaṭica*.

La partie qui dans la Bhagavatî parle du *tapas* est traitée *con amore;* la forme même en est poétique. *Ubacite*[5], poursuit-elle, *tabenaṃ*, *avacie mamsasoṇieṇaṃ huyâsaṇe viya bhâsarâsipaḍichanne*[6] *tabeṇaṃ teeṇaṃ taba-teya-sirîe atîva ubasobhemâṇe citthaï*, c'est-à-dire, « accru en *tapas*, « diminué en chair et en sang, amaigri, de même que le feu qui couve sous

[1] Voir par exemple : Vararuci, 3, 61, dans Lassen, *Instit. Prac.*, p. 87 et suivantes.

[2] Voir aussi le *kshapaṇaka* dans le Prabodhacandrodaya, p. 46 (éd. Brockhaus).

[3] Cf. § 13, note 2.

[4] Mâdhava, Sarvad., 40, 15, cite un texte, où les efforts de l'âme pour monter sont comparés à une propriété de la graine d'*eraṇḍa : eraṇḍabîjavat*.

[5] *Mâṁsopacita*, « charnu ». Suçruta, I, 127, 2. Cf. Varâham, Bṛhat-Samh., 68, 4.

[6] *Bàhsarâsî* = *bhasmarâçiḥ*, par exemple Râmâyaṇa, I, 41, 20.

« la cendre, le voilà éclatant d'ascétisme et de majesté, brillant de la magnificence de l'ascétisme et de la majesté ». Ce résultat ne le satisfait pas, car il a encore[1] *utthâṇe, kamme, bale, vîrie, purisakkâraparakkame*, par lesquels le désir impétueux d'agir vit naturellement en lui. « C'est pourquoi, dit-il, *jâvatâ me atthi utthâṇe, kamme, bale, vîrie, purisakkâraparakkame jâva (yâvat ou yâvatâ) ya me dhammâyarië dhammobadesë samaṇe bhagavaṃ Mahâvîre jine suhatthî viharati tâvatâ me*...... Ici la pensée de Skandaka est brisée, car le paragraphe 70 suivant commence brusquement par une description de l'heure matinale, et cette description est répétée brièvement au paragraphe 71, où elle est mieux à sa place. La suite des pensées de Skandaka s'offre de nouveau au paragraphe 70 après la description, dans les mots *samaṇaṃ bhagavaṃ Mahâvîram*, etc., où l'écrivain perd de vue la construction dans *abbhaṇunnâe samâṇe*; il la retrouve cependant à la fin, lorsqu'il met au deuxième cas *dabbhasaṃthârobagayassa*, etc., comme définition de *me*. *Me* dépend de *viharrittae*, qui par le sens correspond ici au Skrt *vihartavyam*, et qui pour la forme a un *t* de trop. Dans le passage cité ci-dessus, paragraphe XIII, *viharittae* dépend de *icchâmi* et a la signification d'un infinitif. La forme en *attae*, *ittae* ou *ettae* se présente souvent dans la Bhagavatî, et dépend le plus souvent de *pabhû*, *icchâmi* ou *kappaï*. Weber, pages 133 et suivantes, explique ces formes comme provenant de datifs en *tvâya*, en passant par la forme intermédiaire *ttâe*, dont on trouve un exemple dans la Bhagavatî au paragraphe 32 de cette légende : cette explication est pourtant très risquée ; car *âe* dans le prâkṛt ne se transforme jamais en *ae*. Plus loin Weber identifie cette forme avec les formes védiques en *tvâya*, bien que le gérondial soit employé et soit formé sans *i*[2]. Le datif des substantifs, en *ana*, est aussi parfois employé, dans la Bhagavatî, comme infinitif, tandis que la forme infinitive en *tave* qui nous est connue par les idiomes védiques (et par le pâli), et qui se rencontre aussi sur les inscriptions d'Açoka (Kern, Açoka 95), ne paraît pas être en usage dans la Bhagavatî, à moins que *ttae* ne soit une façon d'écrire erronée pour *tae* = *tave*. L'infinitif en *tum* se rencontre aussi très rarement ; les formes gérondiales en *uṃ*, *u*,

[1] Cf. Bhagavatî, I, 3, 47

[2] Pânini, 7, I, 47, donne deux exemples : *gatvâya gatvâ*, et *dattvâya* = *dattvâ*. Dans le passage cité par Benfey, Kurze Skt. Grammatik, p. 229, *gatvâya* a le même sens que *gatvâ*.

tū ou *ttu* comme *kâü*, *kaṭṭu*, sont d'ordinaire écrites avec un *ṭ*. Les gérondifs en *ttâṇam* sont nombreux; Weber, page 423 et suivantes, compare avec raison cette forme et les formes en *u*, etc., avec les formes prâkṛtes en *tūṇa* et *ūṇa*; par exemple : *pâûṇa (pîtvâ)* dans Mudrârâkshasa (p. 86) et *akâûṇa (akṛtvâ)*, page 186; cf. aussi le védique *pîtvânaṃ*.

XV. — Dans ce même paragraphe 70 se trouve l'expression *paṃca mahavvayâni ârohetta* « die fünf grossen Satzungen ersteigend ». *O* et *â* étant parfois confondus, je préférerais lire *ârâhetta*, en le comparant avec le paragraphe 62, où se trouve *ârâheï*, si l'on ne trouvait aussi au paragraphe 74 *paṃca mahavvayâṇi ârâheï*. Un peu plus loin, on lit *pavvayaṃ saṇiyaṃ* c'est-à-dire *parvataṃ çanaiḥ* (lent) *duruhittâ*, mot qui suivant la conjecture de Weber est identique au sanskṛt *adhiruya*. Le retranchement de l'*a* est comme on le sait un fait peu rare, et se trouve aussi dans le sanskṛt : dans le pâli on trouve par exemple *huram; lâbu* (cf. Kern, Child, 365), dans le sanskṛt, *pinaddha*, *dhishṭhita*, *vagâhate*, etc., etc.; mais pour le changement de *dhi* en *du* je ne saurais, pas plus que Weber, citer un seul exemple. — Ici sont nommées les *çramaṇas* femmes, que l'on ne s'attendrait pas à trouver près du Digambara Mahâvîra (cf. chap. I., paragr. I). Skandaka, lui, veut monter sur la montagne *therehiṃ saddhiṃ* (Skt. *sârdham*), c'est-à-dire « avec les *theras* ». *Thera* est (Weber, 185 et suiv.) la forme pâlie du titre qui répond au mot *sthavira* (ancien) des bouddhistes du Nord et signifie de même « précepteur, prêtre ». Comme dans ce passage, nous trouvons aussi dans les paragraphes 74, 77 et 78, le pluriel, tandis qu'au paragraphe 79 on rencontre de suite *uvâgachaï*, puis de nouveau *vaṃdaṃti* et *namaṃsaṃti*. — *Paḍilehittâ* (suivant Weber *prattilikhya*), dérive à mon sens de *pari* et de *likh*, car sans doute on veut indiquer ici la séparation dans le passage cité ci-dessus, paragraphe 8, passage qui est encore mentionné expressement au paragraphe 74. Weber, page 413, note 2, donne deux exemples du changement de l'*r* en *ḍ* : *kâḍiṃsu* à côté de *karisu; aṃtakaḍe* pour *aṃtakare*[1]. Il faut encore remarquer dans ce paragraphe la forme *bhatta*-

[1] On voit encore un exemple du changement de l'r en ḍ, dans *apaḍiraddhayâ*, au § 17 de ce chapitre, à moins que ce mot ne soit semblable au skṛt *aprati*.

pâṇapaḍiyaïkkhiyassa, « der der Nahrung und dem franke entsagt ». Au paragraphe 48, se trouve, comme je l'ai dit plus haut, *bhattapaccakkhâṇe* « la privation de nourriture », c'est une des deux manières de mourir du *paṇḍita*, l'autre se nomme *pâüvagamaṇe*, qui dans ce passage se présente sous la forme *pâüvagayassa*. De même que, au paragraphe 48, *paccakkhâṇe* (en Skṛt, *pratyâkhyânam*) est formé de *khyâ* et de *pratyâ*, de même *paḍiyaïkkhiyassa* est le participe de *prati-â-cikhyâ* qui provient de la même racine *khyâ*, avec redoublement irrégulier, puis de *prati* et de *â* séparés l'un de l'autre par un *y*. *Pâüvagamaṇe* (skṛt *prâyopagamanam*) est « l'attente calme de la mort », cf. B. et R. au mot *prâya*. Ces deux genres de mort du *paṇḍita* sont définis avec encore plus de détails au paragraphe 48; tous deux sont *duvihe*, doubles; l'un comme l'autre est *nîhârime ya aṇîhârime ya*; mais l'attente calme de la mort est *niyamâ* (skṛt *niyamât*, nécessaire) *appaḍikamme*, tandis que la privation de nourriture est *sapaḍikamme*. *Nîhârime* et *aṇîhârime* sont des adjectifs formés de *nirhâra* (avec le suffixe *ima*) qui signifie parfois « anéantissement », de sorte que *pâüvagamane nîhârime* paraît avoir pour conséquence l'anéantissement (du *jiva)*; l'*aṇîhârime* n'aurait pas cette conséquence. Je ne sais ce que désigne *appaḍikamme*, et ne saisis point l'explication que donne Weber, page 271. L'expression qui suit (paragr. 70) *kâlaṃ anavakaṃkhamâṇassa* « ne faisant aucun cas de la mort » indique l'apathie parfaite du *prâyopagata*. Cette expression se rencontre aussi dans la légende de Tâmali dont je parlerai tout à l'heure.

XVI. — A la pointe du jour, Skandaka se rend en hâte vers Mahâvîra qui connait déjà sa pensée, *utpannajñânadarçanadhâritvât*[1], et qui lui permet de satisfaire son désir. Skandaka fait donc l'ascension de la montagne et s'arrange ensuite à sa guise : *uccârapâsavaṇabhûmiṃ paḍilehëi, dabbhasaṃtâre yaṃ saṃtharaï*, « il se fait une couche de gazon ». Le *Pâsavaccijja Kâlâsa*, le *Vesiyaputta*, dont la Bhagavatî, I, 9, rapporte la conversion et le *tapas*, agit de la même façon Il commence aussi par se mettre à même d'accomplir les cinq *mahâvratas : paṃca, mahavvaïyaṃ, dham-*

[1] *Upannanâṇadaṃsaṇadhare*, que Weber, traduit par « der da augenblickliche Kenntniss und Einsicht tragt » est cité souvent dans la Bhagavatî comme étant une propriété de Mahâvira, avec *arahâ, jine* et *kevali*.

maṃ, uvasaṃpajjittâṇaṃ auxquels on ajoute encore le *paḍikkamaṇaṃ*[1] qui se trouve ainsi nommé un peu plus loin, au paragraphe 77, parmi les actes de Skandaka. Au paragraphe 77, se trouve le mot *âloïyapaḍikkaṃte* qui partout ailleurs est écrit *âlotiyapaḍikkaṃte*. Stevenson (Kalpasûtra, 70) (d'après Weber) traduit *paḍikkamaṇaṃ* par confession. Le verbe se trouve dans le Çatruñjayamâhâtmya, XIV, 110. Il est raconté dans ce passage que le jaina Bhâvaḍa, devenu pauvre, ne renonce pas à sa piété première, mais le matin, à midi, le soir, il honore le Jina ; puis il témoigne son respect envers les gurus et *dvayoḥ sandhyayor bhaktyâ pratîkraṃsyati* (au futur, parce que c'est une prédiction) *nirmalaḥ*. Il se confesse donc deux fois par jour, va trois fois par jour rendre ses hommages au Jina et fait le commerce des chevaux (vers 109, *kartâ hayyarjanâd vyayam*). Nulle part, ailleurs je crois, on ne rencontre *pratikram* ou *pratrikramaṇa*, dans le sens de se confesser, confession : nous devons ici nous en rapporter à Stevenson seul : et cette autorité n'est pas indiscutable. Le mot est jaina pur, comme l'indiquent les deux ouvrages cités par Wilson, *Pratikramaṇavidhi* et *Pratikramaṇasûtra* (I, 282). — Les autres actes et privations de *Kâlâsa* sont énumérées comme suit : *naggabhâve, muṃḍabhâve, achattayaṃ, aṇovâhaṇayaṃ, phalaha-seyyâ* ou *kaṭṭha-seyyâ, bambhaceravâso, paragherapaveso, laddhâvaladdhâ uccâvayâ gamakaṃtagâ vâvîsaṃ parîsahovasaggâ*. Parmi ces actes le *naggabhâve* n'est pas nommé dans la légende de Skandaka, et comme après sa mort son vêtement *(cîvara)* est porté à Mahâvîra, il semblerait qu'un Digambara même porte un vêtement[2] (cf. chap. Ier, paragr. 1). Le *muṃḍabhâve* est cité, bien qu'avec un mot seulement, au paragraphe 54 (cf. paragr. 6 de ce chapitre). Weber traduit *achattayam* par « das Nicht-Gebrauchen eines Sonnenschirms ». Lorsque Skandaka se prépare à aller vers Mahâvîra, outre son *tridaṇḍam*[3], ses bijoux et autres objets precieux, il prend son parasol, *chattayam*, paragraphe 30, mais après sa conversion, il met tout de côté. Tel pourrait bien

[1] Cf. § 8 de ce chapitre.

[2] Le Kshapaṇaka du Prabodhacandrodaya est complètement nu; c'est ce qu'indiquent les mots *bhodu pichâac taṇkissaṃ*, p. 58 (éd. Brockhaus) et les scholies qui les accompagnent.

[3] Les moines brahmaniques portent, comme on le sait, un *tridaṇḍa*. Le *muni* du Catrunj. — Mâhât. X, 99, qui agit plus tard comme un fripon, est *tridaṇḍin* et par conséquent un brahmane, inspirant de la confiance par son vêtement : *prâyeṇa munivesho hi viçvâsâya çarîriṇâm*.

être, comme le suppose Weber, le sens de *egaṃte edeï* au paragraphe 53. *Aṇovâhaṇayaṃ* correspond au skṛt *anupabarhana (ka)* « sans *upabarhaṇa*, traversin, chevet » : *anupa* a été changé en *anuva*, et celui-ci d'une manière plus ou moins régulière en *aṇova*, comme s'il y avait *aṇava*.

XVII. — *Phalahaseyya* ou *kaṭṭhaseyyâ*, c'est-à-dire *Phalakaçayya* (*h* euphonique remplaçant l'*y* plus commun) [1] ou *Kâshṭhaçayyâ* « coucher sur une planche ou sur du bois », est changé dans le *tapas* de Skandaka en « coucher sur *darbha* » (l'herbe *kuça*). Le *Baṃbhaceravâso* est déjà compris parmi les cinq *mahâvratânis*. Les mots *laddhâ valaddhâ* jusqu'à *gâmakaṃtagâ* sont traduits ainsi par Weber : « Alle die mit Erlangen oder Nicht-Erlangen (des Almosen) verbundene Mühsale im Dorfe. » Il semble qu'il ait pris *kaṃtaka* pour *kaṇṭaka*, lequel signifie Mühsal. Ici *gâmakaṃtagâ* n'est pas un *tattvapurusha* mais un *bahuvrîhi* une définition de *parîsahovasaggâ*, comme *uccâvvayâ* et *vâvîsaṃ*. Les mots *laddhavaladdhâ* jusqu'à *parisahovagga* doivent donc se traduire ainsi : les vingt-deux *parîsahovasaggâs* de toutes sortes (*uccâvayâ*), qui se rencontrent (*ga*) dans les villages (*grâmakânte*), subis (*laddha* = skt *labdha* = *prâpta*) et *avalabdhâ*. Ce dernier mot est suspect ; comme *ava*, *apa* se changent en *o*, peut-être doit-on lire : *laddhovaladdhâ* = *laddhaupaçabdhâ*, « éprouvé ». Les *parîsaha*, dont Wilson, I, 311, nomme quelques-uns, et les *upasargas* sont cités également dans la légende de Skandaka, paragraphe 54. Wilson nomme entre autres : le chaud et le froid, les injures et les coups ; Skandaka dit aussi : *mâ ṇaṃ sîyaṃ mâ ṇaṃ uṇhaṃ mâ ṇaṃ khukâ mâ ṇaṃ corâ mâ ṇaṃ bâlâ* et *parîsahovasaggâ phusaṃtu*, c'est-à-dire « laissez le froid et le chaud, la faim et la soif, les voleurs et les fous me frapper, c'est-à-dire me nuire (*spṛçantu*) ». Cependant la plupart des *parîsahovasaggâs*, que subit Kâlâsa, ne peuvent atteindre Skandaka; son *tapas* diffère de celui de Kâlâsa : l'un se fait moine mendiant, l'autre cherche le *moksha* (libération finale) sur une mon-

[1] Il faut aussi lire *phalaha* dans la Mṛcchakaṭikâ, p. 57, 2, éd. Stenzler; Stenzler écrit *cittaphalaṇisaṇṇadiṭṭhi* (Skṛt *citraphalanishaṇṇadṛshṭir)*, ce qui n'a aucun sens. A la page 59, 7, il y a un *cittaphalahaâm*, et un *cittaphalaâm*, p. 69, 19, deux *phalahaâ*, un *phalaâ*. Le mot sanskrit correspondant est naturellement *citraphalaka* « peinture ». On trouve un autre exemple d'*h* euphonique dans Vararuci, II, 21, qui prétend que le Skṛt *sphaṭika* devient en Prâkṛt *phaliho*.

tagne, dans les jeûnes et d'autres *tapas*. Je ne crois pas que Skandaka se mortifie aussi par des flagellations : du moins, les expressions de la Bhagavatî prise dans ce sens par Weber sont inexactement traduites. Au paragraphe 70 se trouvent les mots *saṃlehaṇâjhûsaṇâjhûsiyassa* et au paragraphe 77 *saṃlehaṇâe attâṇaṃ bbhûsittâ*. Je ne sais ce que signifie *saṃlehaṇâ* qui est identique, à n'en pas douter, au skt *saṃlekhanâ* : *saṃlikh* signifie « écrire ». L'orthographe du deuxième mot de la Bhagavatî varie entre *jjh* et *bbh*. La première forme correspond au skt *adhy-*; la seconde à *abhy-*; mais il est certain que *bbh* est lu ou écrit à contre-sens. *Ajjhûsita* est le pâli *ajjhosita*, skṛt *adhyavasita*, « ayant mûrement considéré, tout à fait occupé de, très affairé de ». Le substantif *ajjhûsaṇaṃ* n'a pas de correspondant en skṛt, car le skṛt emploie exclusivement *adhyavasâya*; mais le pâli a *ajjhosâṇaṃ*. D'après Childers, Pâli Dict., *ajjhosâṇaṃ* signifie : « Being bent upon, application, cleaving to »; et *ajjhosito* « bent upon, cleaving to ».

Ces *tapas* différents produisent chez Kâlâsa et Skandaka les mêmes résultats ; ils parviennent *sâmaṇṇaparipâgaṃ*, *çrâmaṇyaparipâkam*, c'est-à-dire, à la maturité, au résultat final de leur ascétisme. De Kâlâsa, le récit se contente de dire que *kâlaṃ kṛtvâ*, il est *siddhe*, *buddhe*, *mukke*, *parinivvue*, *savvadukkhapahîṇe*, c'est-à-dire, il est libéré, il s'éveille, il est exempt de toute souffrance. Il a obtenu *lâghaviya* (légèreté), l'opposé de *garuyatta*; *lâghaviya*, qui d'après la Bhagavatî, I, 9, est spécial au *samaṇa niggaṃtha*; puis *appichâ (alpa icchâ)*[1], une envie, un désir peu intense; *amucchâ (amûrchâ)*, la circonspection; *apaḍivaddhayâ (apari* ou *apratibaddhâta)*, la délivrance de toute entrave », et la délivrance des quatre *kashâyas* (impuretés). Celui qui, auparavant *bahumohe* « très aveugle », est devenu plus tard *kaṃkhâpadose khîṇe*, « libre de désirs, et *saṃvuḍa (saṃvṛta)*, c'est-à-dire qui a dompté ses sens, celui-là est *siddhe buddhe*, *parinivvuë*, *aṃtimasarîriё*, *aṃtakare* et *savvadukkhâṇaṃ aṃtaṃ kareï*, c'est-a-dire il est délivré, il s'éveille, il est exempt de toute souffrance.

[1] Cf. *deviḍḍhî* venant de *deva-ṛddhiḥ*; *mahiḍḍhi* venant de *mahâ-ṛddhiḥ*. Cette élision se retrouve dans le Prâkṛt vulgaire; cf. Lassen, I, p. 173 et suivantes.

XVIII. — Nous en apprenons davantage sur Skandaka lorsque Gotama demande à son maître *kahiṃ gaë, kahiṃ uvavanne (khaṃdae)*. Mais avant de discuter à fond le but du *tapas*, le *moksha*, je veux encore parler de la manière singulière dont un autre ascète pratique la *nirjarâ*, telle que l'expose la Bhagavatî, chapitre III, 1, 52. Dans la ville de *Tâmalittî*, dans le Bharata-vâsa de Jambuddîva, vit un *Moriyaputta Tâmali* qui prend la résolution de se faire moine mendiant, et à la manière de la *pâṇâmâ pavajjâ (pravajyâ)*, c'est-à-dire il va mendier à la ronde et s'incline devant tout ce qu'il rencontre ; *jaṃ jattha (yatra) pâsaï (paçyati) Iṃdaṃ vâ, Khaṃdaṃ vâ, Rudaṃ vâ, Sivaṃ vâ, Vesamaṇaṃ vâ, ajjaṃ vâ, Koṭikiriyaṃ va, râyaṃ vâ, jâva satthavâhaṃ vâ, kâkaṃ vâ, sâṇaṃ vâ, pâṇaṃ vâ, uccaṃ pâsaï uccaṃ paṇâmaṃ kareï, nîyaṃ pâsati nîyaṃ paṇâmaṃ kareï, jaṃ jahâ pâsati tassa tahâ paṇâmaṃ kareï. Vesamaṇa*, cité au chapitre III, 7, comme un des *logapâlas* de *Sakka (Çakra)*, dérive de *Vaiçravana*[1]; *ajja* est le skṛt *ârya*, « précepteur ». *Koṭikiriya* est peut-être *koṭikerya*, « quelqu'un avancé dans la vie », *(koṭika-îryâ*, en Ardhamâgadhì, *iriyâ)*. Les *âryas* et les *koṭikiriyas* sont nommés les premiers, et immédiatement après eux les rois, suivant la coutume indienne; *ârya* et *koṭikiriya* doivent représenter deux classes de Brahmanes, instruits, au sens indien, et pieux. Après le roi, *râjâ*, vient le *satthavâha* (skt. *sârthavâha*), proprement « le chef d'une société de commerce, un grand marchand », c'est-à-dire le plus souvent un Vaiçya. *Sâṇaṃ* est le skt. *çvânam; pâṇaṃ*, le skt. *prâṇam*, donc, « un chien, ou un autre animal ». *Nîya* est *nîca*, « bas, humble », le contraire d'*ucca*. Enfin il quitte la ville de Tâmalittî[2] et cherche la mort de la même manière que Skandaka. Après sa mort, il devient *Isâṇa*, (chef, roi) dans l'*Isâṇakappa*, le deuxième des douze *kalpas* (cieux), où il demeure environ deux *sâgaropamas*, de là il se rend dans le *Videhavâsa*, et devient exempt

[1] Vararuci, II, 15 (Lass., I, p, 75), dit *âpîḍe maḥ* : « le mot skṛt. *âpîḍa* devient en prkṛt *âmelo* » et II, 18, *Kabandhe bo maḥ*, c'est-à-dire le skṛt *Kabandha* devient en prâkṛt *Kamandho*.

[2] Il y a ici une énumération des habitants de Tâmalittî. Parmi eux sont *pâsaṃḍatthe*, c'est-à-dire *pâshaṇḍasthaḥ ; pâshaṇḍa* est expliqué par Kern, Açoka, p. 67. Les autres habitants sont *diṭṭhābhaṭṭe (dṛshṭabhrashṭa*, « infidèles à la doctrine »), *gihatthe (gṛhastha), puvvasaṃgatië, pacchâsaṃgatië, paripâkasaṃgatië*. Le mot *paripâka* se trouve déjà au § 17, pour les trois autres mots, je ne sais ce qu'ils signifient.

de toute douleur. Il est donc libéré, non pas immédiatement après son *tapas*, comme Kâlâsa, mais il lui faut encore traverser une période de transition. Skandaka doit lui aussi passer par cette même sorte de purgatoire. Lorsque Gotama demande à Mahâvîra où est allé Skandaka, Mahâvîra lui répond qu'il demeurera douze *sâgaropamas* dans l'*Acyutakalpa*, le plus haut des douze cieux. Gotama demande encore : *Kahiṃ gamihiti, kahiṃ uvavajjihiti*, c'est-à-dire, où ira-t-il ? où abordera-t-il ? après être demeuré dans le *kalpa;* et Mahâvîra répond : *Goyamâ Mahâvidehe vâse sijjhihiti, bujjhihiti, muccihiti, parinivvahiti, savvadukkhaṇaṃ aṃtaṃ karehiti*. Ces formes futures en *ihi* nous sont connues par le prâkṛt vulgaire. L'ascète mort, entre donc dans le premier des douze *kalpas*, puis dans le *Mahâvideha varsha*[1], une sorte de paradis qui sans doute doit son existence à un effort d'imagination tendant à rendre un peu plus claire et plus intelligible l'idée purement négative du Nirvâṇa. Pour cela, on se sera appuyé sur le sens de *videha* (sans corps) et sur les rapports étroits que l'on observe entre les premiers principes, l'origine du jainisme, les prédications de Mahâvîra, d'une part ; et de l'autre les *Videhas* avec leur capitale *Mithilâ*[2]. Cette idée est certainement de date récente ; moins que l'absolu Nirvâṇa, elle est en contradiction avec la doctrine brahmanique de *jivanmukti* et de *videhamukti* (Colebrooke, *Ess.*, I, 393). Mâdhava la connaît. Dans le Sarvadarçana au paragraphe 41, il dit : « D'autres obtiennent cependant le *mukti* par le séjour de l'âme dans un lieu plus élevé, *uparideça*, après qu'elle est libre de toute impureté, qu'elle a une connaissance sans limites et qu'elle n'aspire qu'à la jouissance (*sukha*) ». Mais il connaît aussi l'autre idée plus transcendante, et en discutant le septième tattva, *mukti* ou *moksha*[3] il s'exprime ainsi : « *Moksha* est le détachement entier et complet du *karma* (bon ou mauvais), lorsque, par les obstacles apportés aux causes du *bandha* tels que la foi fausse, etc., il est mis un terme au progrès du *karma*, et que par la *nirjarâ*, le *karma* déjà acquis est secoué, rejeté. Immédiatement après, (l'âme) s'élève vers l'ex-

[1] D'après Wilson, I. 309, les *Tirthaṃkaras* ou Jinas y ont leur demeure.

[2] Le Sûryaprajñapti, par exemple se joue dans *Mithilâ*, ville qui n'est point nommée dans la Bhagavatî; on y trouve, il est vrai : *Râjagiha, Kayaṃgalâ, Sâvatthî, Tâmalitti, Moyâ* et *Suṃsumârapura*.

[3] Sarvadarç., p. 40, 6. Cowel lit *nirodhe*. Ce mot (ou *nirodhena)* est exigé par le sens.

trémité du *loka* (monde). » Dans son mouvement, l'âme est comparée à une roue de potier qui, une fois mise en mouvement par la main ou par un bâton, tourne sans perdre l'impulsion reçue, même si la force motrice cesse d'agir : de même pour l'âme, par suite des nombreux efforts qu'elle a faits pour parvenir à la libération finale, — alors qu'elle était encore dans les entraves du *bhava*, c'est-à-dire de la vie finie, — une fois délivrée et malgré la cessation de l'effort, elle monte poussée par l'impulsion reçue. L'âme est encore comparée à un *alâbu* (calebasse) qui recouvert d'une couche d'argile[1] s'enfonce dans l'eau, remonte à la surface lorsque cette couche de saleté a disparu ; de même l'âme, délivrée du *karma*, s'élève dans les hauteurs parce qu'elle est *asaṅga;* parce qu'elle est affranchie du *bandha*, comme une graine d'*èraṇḍa* (plante à huile de castor)[2] qui, par nature, a une tendance à surnager comme la flamme de la fournaise.

Dans cet état de *moksha*, et à ce moment même, il se produit une séparation entre les deux corps *taijasa* et *kârmaṇa* (Wilson, I, 310). Outre ces deux corps il y en a encore trois de cités. Les *nairayikas* (habitants de l'Orcus ou de l'enfer), ont trois corps : *teyaë*, *kammaë* et *viüvvie* (Bhagavatî, I, 5.) Ces termes sont expliqués différemment par Colebrooke, Wilson et Stevenson, qui ont puisé à des sources différentes. Le premier, *teyaë*, consiste, suivant Colebrooke, *Ess. 2*, 174, dans les facultés intellectuelles ; le deuxième dans les émotions et les passions. Stevenson (chez Weber, p. 121 et suiv.) explique *tejasvî*, par corps lumineux, comme celui des dieux ; pour Wilson (I, 309,) *taijasa* est « la forme obtenue par la répression des nécessités humaines ; dans cet état l'homme peut faire sortir du feu de son corps. » *Kammaë* est, suivant Stevenson, *kârmika :* « any body obtained as the fruit of merit » ; suivant Wilson, *kârmaṇa :* « the form, which is the necessary consequence of acts ». *Veüvvië* correspond chez Stevenson et Wilson à *vaikrya;* chez Colebrooke à *vaikârika*. Wilson et Colebrooke traduisent : « transmigrated, assumed in consequence of acts, as the forms of spirits and gods. » C'est le *tejasvî* de Stevenson qui dans le

[1] Sarvad., 40, 11, il faut lire *vṛta* au lieu de *kṛta*.

[2] Ici, ligne 16 et 17, Mâdhava explique la différence entre le *saṅga* et le *bandha*. Le premier est une union par laquelle les objets sont seulement en contact les uns des autres, le second une combinaison indivisible de deux choses en une seule, par conséquent une union inséparable.

vaikrya voit : « a supernatural body, assumed temporarily », explication d'accord avec le Catruñjayam, II, 599, qui rapporte que Sûrya servit les Jinas pendant six mille ans *vaikriyadehabâk*.

L'embryon, suivant la Bhagavatî, I, 7, n'a que deux corps *teyâ-kammaïṃ*. Il lui manque les trois corps *urâliya*, *veüvvî* et *âhârika*. Suivant Colebrooke, *Ess.*, 2, 174, l'âme a toujours les deux corps *teya-kammaïṃ*. Le premier qui vient s'y ajouter est l'*audârika*, le corps d'un homme ou d'un autre être terrestre; il a une forme grossière. La Bhagavatî ne dit nulle part expressément le nombre de *çarîras* que possède un homme ordinaire; il semble qu'il y ait quelque rapport entre les *samugghâyas* (Bhag., III, 2) et les *çarîras*. Chez Wilson, l'*audârika* est : « un corps élémentaire formé par la réunion des éléments » (atomes?) [1]; chez Stevenson : « a natural body ». Chez Colebrooke, *âhârika* est « une petite forme, sortie de la tête d'un sage penseur, pour consulter un saint omniscient ». Wilson, le qualifie d' « adventitious » et donne le même but à son activité, la consultation des *Tîrthaṃkaras* dans le *Makâvidehakshetra*. Dans l'Anuyogadvârasûtra, il est question de six corps, cités par Weber, page 321. Au livre III, chapitre 3, de la Bhagavatî, Mahâvîra apprend à Gotama qu'il s'est trouvé une fois dans l'*ujjâṇe (udyâna) Asoyasaṃda (açokashaṇḍa)*, dans la ville de *Suṃsumârapura*, tandis que son corps était dans l'*isippabhâra*, le ciel le plus élevé, le point culminant du système du monde. Je ne puis fournir sur les *çarîras* des informations plus exactes. Lorsqu'au moment du *moksha*, les corps *taijasa* et *kârmaṇa* se séparent enfin, l'âme se dissout, non dans le néant mais dans le *jîva* universel, le *jîva* du monde; puisque le *mukta* appartient encore au *tattva jîva*, comme je l'ai dit plus haut; mais après la dissolution finale, *savvadukkhapahîṇe*, il « est libre de toute souffrance ».

[1] Les corps des *neraiyas*, par exemple, sont composés d'atomes différents.

CHAPITRE V

COSMOLOGIE

I. — Suivant la cosmologie boudhique, des mondes inombrables sont suspendus dans l'espace infini. L'un de ces mondes a pour centre la montagne *Meru* arrosée de tous côtés par sept mers circulaires séparées l'une de l'autre par des ceintures de rochers; la septième ceinture est environnée d'un océan, d'où s'élèvent quatre grands continents, avec les îles qui leur appartiennent. Cet océan aux quatre grands continents est entouré d'une *cakravâla* (chaîne de montagnes circulaire, c'est-à-dire l'horizon). Sous le mont *Meru* sont situés les enfers ; au-dessus s'élèvent les cieux. Chaque monde à son soleil, sa lune et ses étoiles, qui se meuvent régulièrement autour du *Meru*. Cette conception du Kosmos est en harmonie avec la conception jaina, telle que l'expose Colebrooke, qui a puisé ces renseignements dans Hemacandra et à d'autres sources qui me sont inconnues. Sous ce rapport, la Bhagavatî est pauvre de détails, et paraît être, si je saisis bien ses explications, en contradiction avec les idées de Colebrooke, dont voici un court résumé (Colebrooke, *Ess.*, 2, 198).

II. — Par sa forme, le monde peut se comparer à une statue de femme avec les mains appuyées sur les hanches. Le milieu de la statue est la terre ; la partie supérieure est le séjour des dieux, tandis que la partie inférieure représente les mondes inférieurs. Il y a sept mondes inférieurs : *ratnaprabhâ*, etc. ; le dernier se nomme *tamatamaprabhâ*. Au-dessus de la terre s'élèvent douze *Kalpas*, remplis de *vimânas*, demeure des dieux appelés *Kalpavâsins ;* par-dessus ces *Kalpas* est le séjour des neufs *Graiveyakas*, et au-dessus les cinq *vimânas* des *Anuttaras*. Il y a quatre classes de divinités : les *Bhavanapatis*, les *Vyantaras*, les *Jyotishkas* et les *Vaimânikas*. Il y a dix sortes de *Bhavanapatis*, huit sortes de *Vyantaras*, et cinq sortes de *Jyotishkas ;* les *Vaimânikas* comprennent les douze sortes

de dieux qui habitent les douze *Kalpas*, les *Graiveyakas* et les *Anuttaras* qui ont leur demeure au-dessus des *Kalpas* [1].

La terre se compose de nombreux continents distincts, séparés par des mers en cercles concentriques. Le premier cercle se nomme *Jambudvîpa*, le mont *Sudarçameru* en occupe le centre. Le *Jambudvîpa* est entouré par la mer salée ; de l'autre côté de cette mer est le *Dhâtukîdvîpa*, environné d'un océan noir. Le cercle suivant est le *Pushkaradvîpa* dont seule la première moitié est accessible aux hommes ; elle est séparée de l'autre moitié par une chaîne de montagnes infranchissable. Dans le *Jambudvîpa* se trouvent trois régions principales : *Bharata*, *Airâvata*, *Videhavarsha*. Ces trois *varshas* sont habités par des hommes qui pratiquent des devoirs religieux [2], c'est pour cela qu'on les appelle *karmabhûmi*. Les autres régions du *Jambudvîpa* sont, dit Colebrooke, le séjour d'hommes méchants et se nomment *kubhogabhûmi*.

III. — Les Jainas pas plus que les Bouddhistes n'ont de cosmogonie. Dans la Bhagavatî, I, 6, paragraphes 29-51, Roha, un disciple de Mahâvîra, demande au maître quel est le plus ancien : le monde ou le non-monde, la vie ou la non-vie, la fin du monde *(loyaṃte)*, ou la fin du non-monde *aloyaṃte)*; chacune de ces questions reçoit la même réponse : tous deux sont des états éternels *(sâsayâ bhâvâ)*; ni l'un ni l'autre n'est l'état antérieur *(aṇâṇupuvvi esâ)*.

Le cinquième chapitre du premier livre de la Bhagavatî traite des terres. Indrabhûti demande combien il y en a ; sept, lui est-il répondu, à savoir *rayaṇappabhâ*, etc., jusqu'à *tamattamâ* [3].

Au livre 41 se trouvent encore cités deux noms de *pudhavîs (pṛthivîs)* : *dhûmappabhâ* et *vâluyappabhâ*. Chez Hemacandra ce sont les noms de quatre des mondes inférieurs : *ratna* (joyau) *prabhâ*, *çarkarâ* (caillou,

[1] Hémacandra dans ses scholies donne d'autres détails sur les dieux, etc.

[2] Ces mots indiquent ce que l'on nomme ailleurs *ârya* Cette idée est commune à tous les Indous ; cf. par exemple Siddhânta-çiromaṇi, Golâdhyâya, III, 42 : *varṇavyavasthitir ihaiva kumârikâkhye çesheshu cântyajajanâ nivasanti sarve*, c'est-à-dire : « seulement ici dans le pays appelé *Kumârikâ* existe le système des castes ; dans les autres pays habitent des hommes de basse extraction ».

[3] Cette même question est posée au liv. II, 3, et la réponse est celle-ci : *Jivâbhigame neraïyaṇaṃ jo vitiö (dvitîyo) uddeso (neyavve)*, c'est-à-dire : « il faut ouvrir le deuxième chapitre sur les *nairayikas* dans le *Jiva-abihgama* », ce qui désigne sans doute un livre spécial Wilson, I, 281, nomme un *Jinâbhigama*.

gravier); *vâlukâ* (sable); *panka* (boue); *dhûma* (fumée); *tamaḥ* et *mahâ-tamaḥprabhâ;* ces noms indiquent aussi l'ordre dans lequel les mondes se suivent. La Bhagavatî veut bien indiquer sept mondes inférieurs; c'est ce qui ressort clairement des explications qu'elle donne plus loin. Dans cette *(imise) rayaṇappabhâ puḍhavî*, il y a trente fois cent mille[1] *nirayâvâsas*, habitations de l'enfer; dans les autres *puḍhavîs* il y en a vingt-cinq, quinze, dix, trois *lakshâṇis* (100.000); dans la sixième, on compte 99.995 *nirayâvâsas*, et dans la septième cinq seulement. Dans la première *puḍhavi* il y a des demeures destinées à toutes les classes de *jîvas;* le nombre de ces *âvâsas*, est très exactement rapportés; et il en est de même pour les sept *puḍhavîs*. Ce que la Bhagavatî rapporte plus loin, bien qu'inintelligible dans les détails, nous montre clairement qu'elle admet sept mondes. Indrabhûti demande : *imîse (asyâm) ṇaṃ bhaṃte rayaṇappabâe puḍhavie tisâe (triṃçati) nirayâvâsasayasahassesu egamegaṃsi (ekaikasmin) nirayâvâsaṃsi (nirayâvâse neraïyâṇaṃ kevatiyâ ṭhitiṭṭhâṇâ pâṃ* (c'est-à-dire *prajñaptâ?*) alors sont énumérés huit *ṭhânas (sthânas)* après ce premier *sthitisthâna;* voici leurs noms :

2° *Ugâhaṇâṭṭhâṇa*, c'est-à-dire *ogâhaṇâ* = skt *avogâhanâ*.

3° *Sarîraṭṭhâna;*

4° *Saṃghayaṇaṭṭhâna ; saṃghayaṇa* signifie suivant Malayagiri, (Weber, p. 172, note 1) *saṃhanana*, « solide construction du corps, corps, combinaison » ;

5° *Saṃṭhiyâṭṭhâṇa*, c'est-à-dire l'*âkâra* (forme), *sthâna;* la forme est *huṃda*, « nain, revenant », ou *vihuṃda;*

6° *Lessâṭṭhâṇa; lesâ* ou *lessâ* = *leçyâ* « lumière, éclat». Quelques neraïyas ont une *lessâ* plus éclatante que les autres; mais dans cette *puḍhâvi* et la deuxième ils ont la *kâu* (?) *lessâ*; dans la troisième, la *lessâ* est blanche, dans la quatrième bleue, dans la cinquième *mîsâ (miçra)*, dans les deux dernières, noire[2].

[1] Ces mêmes chiffres se retrouvent dans Hémacandra, mais comme indiquant les nombres des habitants des divers enfers, d'après B et Rieu. Il les appelle *narakâvâsas* et dans les scholies il parle du *Narakendra Sîmântaka* qui habite au centre du premier *pratara* (?) de la *ratnaprabhâ pṛthivî*.

[2] Bien que cela n'en vaille presque pas la peine, je ferai remarquer que ces indications sont contredites dans le livre III, 4, où l'on dit que la *lesâ* des *neraïyas* est *kaṃha (kṛshṇa), nîla ou kâu. Kâu* est probablement une faute d'écriture ou de lecture pour *kâḍu*, pâli *kâḍo* pour *kâlo* (Skt. kâla).

7° *Ditthithâṇa ;*

8° *Nânatthâṇa.* Le *neraïya* a ou les trois *nâṇas*, ou les trois *aṇṇâṇas*. On ne dit point ce qu'il faut entendre par ces trois *nâṇas* ou *aṇṇâṇas ;* comme il a été rapporté plus haut, il y a cinq degrés de *jñâna* et des espèces infinies d'*ajñâna ;*

9° *Joguvaogatthâṇa.*

Ces neuf *tthânas* forment avec le *pudhavitthâṇa* (c'est-à-dire la *pṛthivî*, où habite le *jîva*), le *dasa tthâṇâ* de chaque *jîva*. Sauf le *lessâtthâṇa* ces divisions sont valables pour tous les *nairayikas* dans les sept *puḍhavîs*, et de même toutes les espèces de *jîva* sont chacune à sa manière particulière, en relation avec ce *dasa tthâṇâ*. On peut encore, sur ce sujet, comparer la Bhagavatî, I, 9, paragraphes 5-9.

IV. — Pour le nombre sept, dit Weber (p. 237), « ist wohl die Zahl der Planeten massgebend gewesen : vgl. die sieben *dvîpa* der Brâhmana ». Si l'on considère l'influence du nombre des planètes chez les autres peuples, cette remarque n'est pas invraissemblable [1], et le chiffre de huit *puḍhavîs*, dont parle ailleurs (fol. 560[a], 561[a], 562[a]) la Bhagavatî, pourrait bien être la conséquence d'une observation plus attentive du monde, laquelle aurait conduit à donner à la terre une place parmi les sept autres planètes [2]? cette observation a dû se faire avant qu'on ait eu l'idée de deux soleils, de deux lunes, et d'un double système de planètes pour le *Jambudvîpa*, etc. ; on peut comparer, sur ce sujet, Colebrooke, *Ess.*, 2, 201 et suivants, et Weber, *Inst. Stud.* 10, 267, 72. Cette idée est combattue par Bhâskara dans le *Siddhânda-çiromaṇi*, *Golâdhyâya*, III, 8, et suivant. La première strophe est ainsi conçue :

Dvau-dvau ravîndû bhaganau ca tadvad ekântarau tâv udayaṁ vrajetam, yad abruvann evam anambarâdyâ bravîmy atas tân prati yuksiyuktim, c'est-à-dire : quant à l'assertion des *Digambaras* et d'autres jainas qu'il y a deux soleils, deux lunes et deux séries d'étoiles paraissant tour à tour, pour la réfuter j'alléguerai le raisonnement suivant. » Colebrooke donne

[1] On connaît les sept murs du palais de Deiocès ; les sept enceintes du temple de Bélus à Babylone qui, comme les parapets des enceintes d'Ecbatane, ont la couleur de la planète à laquelle ils sont consacrés ; les sept portes de Thèbes.

[2] Ou 8 *puḍhavîs*, parce qu'il y a huit directions du vent.

ces arguments au passage cité [1]. De cette idée des Jainas qui est exposée en détail dans le Sûrapaññatti, il n'est fait aucune mention dans la Bhagavatî, bien qu'au livre III, 7, il soit question de *caṃdâ* et de *sûrâ* au pluriel. Ce même chapitre renferme une liste de planètes : *iṃgâlaï* = *angâraka*, Mars ; *sanimcara*, skrt *canaiçcara*, *çani* ou *manda*, Saturne; *sukka*, *çukra*, Vénus; *buha*, *budha*, Mercure; *bahassati*, *bṛhaspati*, Jupiter ; puis le soleil et la lune. Les mêmes noms se rapportent au chapitre XX de la Sûra-paññattì; là aussi, comme dans la Bhagavatì *iṃgâlaä* est encore suivi de deux mots, *vîyâlaä* et *lohîyakkha* qui désignent également Mars. *Viyâlaä* est le skrt *vyâla (ka)*, nom de la troisième période dans le mouvement rétrogade de Mars ; *lohitakkha* est le skrt *lohitâkhya*, « celui qui est appelé *lohita* » : *lohita* « le rouge », est un nom habituel de Mars en skrt.

V. — La *Puḍhavî* [2] présente donc un système du monde : enfer, terre et cieux, avec une enveloppe quadruple; *ghaṇodahi*, un océan compact; *ghaṇavâä*, un air dense; *taṇuvâä*, un air léger ; et *uvâsaṃtara (avakâçântara)*, appelé *nabhas* chez Hemacandra 4359. Les mondes inférieurs forment l'*aholoya (adholoka)*; le *Jambudvîpa*, etc, constituent le *tiriya-loga* ; le *sohamma* et les autres *kalpas* forment l'*uḍḍhaloya (ûrdhvaloka)*. Le mot *tiriya*, dans la terminologie jaina signifie non seulement animal, et dans ce sens il se combine avec *manu* et avec *deva*, même sous les formes *tiri* et *tirikkha*, mais encore tous les organismes vivants, à l'exception de l'homme (Hemacandra : *tiryañca ekendriyadâyaḥ*). Dans la Bhagavatì, II, 10, nous trouvons aussi l'expression *tiriyaloë* ; il y est dit que, du *dhammatthikâya* (cf. chap. II,) plus de la moitié est dans l'*aholoë*, un peu moins de la moitié dans l'*uḍḍhaloe*, et le reste dans le *tiriyaloë* ; ce dernier mot ne signifie donc pas : « die Seitenwelt », mais « la terre » au sens commun.

Dans chaque *puḍhavî* le nombre des *dîvas (dvîpas)* est indéterminé. Le

[1] Colebrooke mentionne dans ce passage cette opinion des Jainas : que la terre descend continuellement dans l'espace. Cette opinion est discutée notamment par l'astronome Çrîpati, cité dans l'édition de la Siddhânta Çiromaṇi, publiée par Bâpudeva, p. 250 : « *adhaḥ* », dit-il, « *patantyâḥ sthitir asti norvyâ nabhasy anante'tra vadanti jainâh* » ; les jainas disent : Jamais la terre ne cesse de tomber dans l'espace infini. » Il définit ainsi le double système planétaire : *Do candâ do sujjâ ityâdi jainavâkyam.*

[2] *Pudhavî* signifie aussi, « la terre ». Skrt *pṛthivî*.

Jambudvîpa est au milieu des *dîvas* et des *sammuddas* dont le nombre est de même indéterminé. Pour d'autres détails on peut se référer à la Bhagavatî, II, 9, où il est question du *jîvâbhigame* dont parlait déjà le paragraphe 2 du même chapitre. Des *varshas* du *Jambudvîpa* elle ne cite que le *Bhâraham*[1] *vasam*. Voilà les seules explications rationnelles que donne la Bhagavatî sur la cosmographie jaina; le reste n'est qu'enfantillage et bagatelle, jeux de chiffres, nombres extravagants qui de l'infiniment petit s'élèvent jusqu'au fabuleusement grand.

[1] Cette forme vient de Bhâratha; où le Sanskrit bharata, la forme prâkrite est bharaha ; voir Vararuci, II, 8, dans Lassen Inst. Prac., 74.

